

مدارس و جامعات کے اساتذہ اور طلباء  
کے لیے منفرد اسلوب میں پہلی کاوش

www.KitaboSunnat.com



تَفْهِيم

أُصُولُ الشَّاشِيَّ

مدارس و کالجز کے اساتذہ، طلباء کے لیے اصول الشاشی سوالاً جواباً  
بہترین حل، نصوص کی مکمل تخریج اور رائج و مرجوح مسلک کی نشاندہی

فَیْضُ الشَّیْخِ  
ابو نَعْمَانِ بَشِیْرٍ اَحْمَد

مکملہ اسلامیہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب .....

← عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

← مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

← دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

### ☆ تنبیہ ☆

← کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

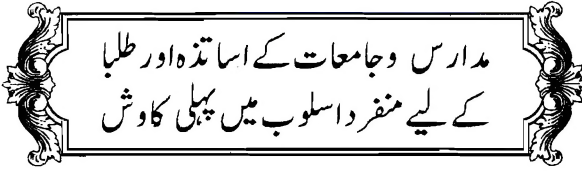
← ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

← نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

[kitabosunnat@gmail.com](mailto:kitabosunnat@gmail.com)

[www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)

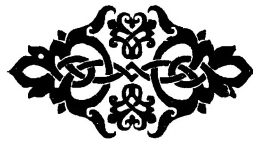


مدارس و جامعات کے اساتذہ اور طلباء  
کے لیے منفرد اسلوب میں پہلی کاوش

# تَفْہِیْم اُصُولُ الشَّاشِیِّ

مدارس و کالجز کے اساتذہ، طلباء کے لیے اصول الشاشی سوالاً جواباً  
بہترین حل، نصوص کی مکمل تخریج اور رائج و مرجوح مسلک کی نشاندہی

فَضِیْلَةُ الشَّيْخِ  
أَبُو نَعْمَانَ بَشِيرٌ أَحْمَدُ



مکمل شلہ اسلامیہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

تفہیم  
نام کتاب - - - - - اصول الشاشی  
ناشر - - - - - محمد رفیع الرحمن  
اشاعت اول - - - - - اپریل 2012ء

ملنے کی پتا  
مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 042, 37244973, 37232369  
بیسمنٹ سٹ بیٹک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوٹوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256  
E-mail: maktabaislamiapk@gmail.com



## فہرست

7	عرض ناشر	✽
11	اصول فقہ کے مبادیات	✽
12	احکام شریعت کے مأخذ	✽
18	اصول فقہ کے قواعد	✽
24	چند فقہی اصول	✽
27	تدوین اصول فقہ	✽
30	حالات زندگی صاحب اصول شاشی	✽
31	اصول شاشی	✽
47	مطلق اور مقید کی بحث	✽
57	مشترک و مؤول کی بحث	✽
61	حقیقت اور مجاز کی بحث	✽
69	استعارۃ کی بحث	✽
73	صرتح و کنایہ کی بحث	✽
78	مقابلات کی بحث	✽
89	الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کرنے کی بحث	✽
96	متعلقات نصوص کی بحث	✽
103	امر کی بحث	✽
107	امر بالفعل کی بحث	✽
114	امر کی بحث حسن کے اعتبار سے	✽
116	ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام کی بحث	✽

124	نہی کی بحث	✽
130	معرفتِ نصوص کی بحث	✽
138	حروف کے معانی کی بحث	✽
143	فاء کی بحث	✽
148	ثُمَّ کی بحث	✽
150	حرف ”بَلْ“ کی بحث	✽
152	حرف ”لٰكِنْ“ کی بحث	✽
154	حرف اَوْ کی بحث	✽
159	حرف حتّٰی کی بحث	✽
162	حرف الٰہی کی بحث	✽
166	کلمہ ”علیٰ“ کی بحث	✽
169	حرف ”فِی“ کی بحث	✽
173	حرف باء کی بحث	✽
175	بیان کے طریقوں کی بحث	✽
177	بیان تفسیر کی بحث	✽
178	بیان تغیر کی بحث	✽
185	<b>فصل: بیان ضرورت</b>	✽
187	<b>فصل: بیان حال</b>	✽
190	<b>فصل: بیان عطف</b>	✽
192	<b>فصل: بیان تبدیل</b>	✽
194	<b>البحث الثانی: سنت رسول ﷺ</b>	✽
206	<b>البحث الثالث: اجماع</b>	✽
211	<b>فصل: عدم القائل بالتفصل</b>	✽

215	فصل	✽
222	البحث الرابع: قیاس	✽
233	فصل: قیاس شرعی	✽
240	فصل: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات	✽
249	فصل: حکم کا علت اور سبب کے ساتھ تعلق	✽
255	فصل: احکام شرعیہ کا اپنے اسباب کے ساتھ تعلق	✽
260	علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع	✽
263	فصل: شرعی اصطلاحات	✽
266	فصل: عزیمت و رخصت	✽
268	فصل: بغیر دلیل کے استدلال	✽

ذیر ملکیت :

قاری محمد مصطفیٰ راسخ

0346-4422005

محمد مسیح

www.KitaboSunnat.com





## عرض ناشر

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله الأمين،  
أما بعد:

عہد نبوت میں فقہ یا اصول فقہ کی تدوین و ترتیب کی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ صاحب شریعت خود موجود تھے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو احکام بذریعہ وحی نازل ہوتے نبی کریم ﷺ انہیں لوگوں تک پہنچا دیتے، علاوہ ازیں پیش آمدہ مسائل کے حل کے لیے لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہو جاتے تھے۔

عہد صحابہ میں بھی تعبیر و تشریح اور تفہیم و تفسیر کے اصول مرتب کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، چونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی پرورش و تربیت خالص عربی ماحول میں ہوئی تھی اور وہ فصاحت و بلاغت میں مہارت بھی رکھتے تھے، لہذا انہیں واجب، مستحب، حرام، مکروہ، عام و خاص اور مطلق و مقید وغیرہ کو ان کی حیثیت کے مطابق سمجھنے میں کوئی دقت پیش نہیں آتی تھی۔

مشہور روایت کے مطابق سب سے پہلے امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) نے اصول فقہ پر کتاب مدون کی جو ”الرسالہ“ کے نام سے چار دانگ عالم میں معروف و مقبول اور متداول ہے، جس میں انہوں نے کتاب و سنت کی نصوص، ناخ و منسوخ، خبر واحد، اجماع، استحسان، قیاس اور اجتہاد جیسے موضوعات پر بصیرت افروز بحث کی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد کئی علمائے اصول نے اس فن میں کتابیں تحریر کی ہیں، جن میں چند ایک درج ذیل ہیں:

- ① المستصفی فی علم الاصول از ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ھ)
- ② المحصول فی الاصول از محمد بن عمر فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ)
- ③ الاحکام فی اصول الاحکام از سیف الدین علی بن علی بن محمد آمدی (متوفی ۶۳۱ھ)

④ الموافقات فی اصول الشریعۃ از ابواسحاق ابراہیم شاطبی (متوفی ۷۹۰ھ)

⑤ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول از ابو عبد اللہ محمد بن علی بن محمد شوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ)

زیر نظر کتاب اصول الشاشی بھی اسی موضوع سے متعلق ہے جو اس لحاظ سے بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ عرصہ دراز سے وفاق المدارس اور کئی جامعات کے نصاب میں شامل ہے، جسے اب محکم شاپ اسلامیہ افادہ عام اور اساتذہ و طلباء کی مشکلات کے پیش نظر آسان فہم انداز میں ہدیہ قارئین کر رہا ہے۔

ہم فضیلۃ الشیخ ابو نعمان بشیر احمد رحمۃ اللہ علیہ کے انتہائی ممنون ہیں جنہوں نے نہ صرف سلیس، رواں اور شستہ ترجمہ کیا بلکہ سوال جواب کا موثر اور اچھوتا طرز اسلوب اختیار کر کے کتاب کی تفہیم کو یقینی بنا دیا ہے، نیز روایات کی تخریج اور رائج مرجوح کی نشاندہی اس پر طرہ ہے۔

معزز قارئین! ہمیشہ کی طرح محکم شاپ اسلامیہ کی یہ کوشش رہی ہے کہ کتاب ظاہری و باطنی خوبیوں سے متصف ہو، اور اس سلسلے میں برادر م حافظ محمد عباد رحمۃ اللہ علیہ خصوصی شکرے کے مستحق ہیں، جن کی نگرانی میں اس طرح کے اہم اور مشکل امور پایہ تکمیل تک پہنچ رہے ہیں۔

جزاھما اللہ خیراً

اللہ تعالیٰ ہماری تمام کاوشیں قبول فرمائے اور انہیں ہمارے لیے ذریعہ نجات بنائے۔  
(آمین)

محکم دکن دہلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رُسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ اَمَّا بَعْدُ:

اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس میں انسان کی کامیاب زندگی کے تمام پہلوؤں کو بہترین اسلوب میں بیان کیا گیا ہے۔ چونکہ اسلامی قوانین زندگی کو اس ذات نے مرتب کیا ہے جس نے انسان کو تخلیق کیا ہے اور جس کے سامنے ماضی و مستقبل یکساں ہے، اس لیے اس کے مرتب کردہ قانون زندگی ہر زمان و مکان اور ہر انسان کی کامیابی کی ضمانت ہیں۔

مروڑ زمانہ کے تغیرات کو اسلامی قوانین کے تناظر میں دیکھنے اور سمجھنے کے لیے علمائے امت نے کئی علوم و فنون مرتب کیے ہیں جن میں سے ایک اصول فقہ بھی ہے۔ یہ ایک ایسا فن ہے جس کے اصول و قواعد کی روشنی میں نئے پیش آمدہ مسائل کا شرعی حل معلوم کیا جاتا ہے۔ اصول فقہ کے فن پر کئی کتب منظر عام پر آ چکی ہیں جن میں ایک معروف کتاب ”اصول الشاشی“ ہے جو عرصہ دراز سے وفاق المدارس اور دیگر دینی مدارس میں شامل نصاب ہے۔ چونکہ یہ کتاب انتہائی اختصار و جامعیت پر مشتمل ہے اس لیے اس کے حل کے لیے بہت سی شروحات بھی لکھی گئی ہیں جو کتاب کا بہترین حل کرتی ہیں۔

بندہ خاکسار کو کئی دفعہ یہ کتاب پڑھانے کا موقع ملا اور تدریسی تجربات سے معلوم ہوا کہ ایسی اصولی و فنی کتب کو حل کرنے کے ساتھ ساتھ اصول کو ضبط کرنا بھی ضروری ہے اور عصر حاضر کے طلباء کرام میں یہ چیز کافی حد تک مفقود ہے تو اس کا آسان حل یہ سامنے آیا کہ اس کتاب کو سوال و جواب کی صورت میں طلباء پر پیش کیا جائے تاکہ قوانین زبانی یاد کرنا آسان ہو جائیں۔ اس چیز کو مد نظر رکھتے ہوئے میں ہمیشہ سبق کے اختتام پر طلباء کو سوال و جواب کی صورت میں لکھوا دیا کرتا تھا، جس کے نتائج بہت اچھے ظاہر ہوئے اور طلباء کرام نے مطالبہ کیا کہ اسے کتابی شکل میں شائع کیا جائے تاکہ ہر سال لکھوانے کی مشقت سے بھی بچا جائے اور دیگر احباب بھی فائدہ حاصل کر سکیں۔ اس مشورے کو مفید سمجھتے ہوئے طلباء کو لکھوائے ہوئے

سوال و جواب کی دوبارہ نظر ثانی کی اور ضروری کمی و بیشی کے ساتھ مرتب کیا اور بغیر کسی تعصب کے فقہاء کے نظریات میں رائج و مرجوح کی نشاندہی بھی کر دی چونکہ کتاب میں دی گئی احادیث میں کچھ مقدار ایسی تھی جو سند کے اعتبار سے ضعیف تھی اور کچھ احادیث ایسی بھی درج کی گئی ہیں جن کے الفاظ کتب احادیث سے مختلف تھے اس لیے احادیث کی تخریج کر کے ان کی اسنادی حیثیت اور الفاظ احادیث بیان کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے۔ اب یہ کتاب مندرجہ ذیل چیزوں پر مشتمل ہے:

① کتاب ”اصول الشاشی“ کا عمدہ حل۔

② سمجھنے اور یاد کرنے کے لیے سوال و جواب کی شکل میں انتہائی آسان اسلوب۔

③ فقہاء کے اختلاف کا موازنہ۔

④ فقہاء کے اختلافی مسائل میں رائج و مرجوح کی دلائل سے نشاندہی۔

⑤ نصوص کی مکمل تخریج۔

⑥ ابتداء میں اصول فقہ کے مبادیات۔

اللہ تعالیٰ سے امید واثق ہے کہ اب یہ کتاب عصری و دینی تعلیم حاصل کرنے والے اساتذہ و طلباء کے لیے یکساں مفید ہوگی۔ جو اس میں خوبیاں ہوں وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت و مہربانی کی وجہ سے ہوں گی اور سقم بندہ کی کم علمی کی وجہ سے ہوگا۔

مولائے کریم سے دعا گو ہوں کہ میری اس کاوش کو شرف قبولیت سے نوازے میرے لیے، والدین، اساتذہ کرام اور دیگر معاون حضرات کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ (آمین یا رب العالمین)۔

ابوالنعمان بشیر احمد

مرکز الدعوة السلفیہ

ستیانہ بنگلہ (فیصل آباد)

12 مئی 2011ء



## اصول فقہ کے مبادیات

اصول فقہ

اصول فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے:

① تعریف اضافی ② تعریف لقی

① تعریف اضافی:

مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کی الگ الگ تعریف کرنا۔

اصول کی تعریف:

یہ اصل کی جمع ہے جس کے معنی اساس اور بنیاد کے ہیں۔

فقہ کی تعریف:

فقہ کے لغوی معنی سمجھ اور سوچ بوجھ کے ہے۔

اصطلاحاً وہ ملکہ جس کے ذریعے شرعی احکام معلوم ہو سکیں۔

② تعریف لقی:

یعنی مضاف اور مضاف الیہ کو ملا کر تعریف کرنا، جو اس فن کا عَلم ہے:

ایسے قواعد کا جاننا جس کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کیا جائے اسے اصول فقہ کہتے ہیں۔

موضوع:

اصول فقہ کا موضوع دلائل اربعہ (کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، قیاس) اور احکام

ہیں۔

غرض و غایت:

اس فن کو سیکھنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شرعی احکام کو اذلہ تفصیلیہ سے جانا جائے اور مسائل

کو استنباط کرنے کے قواعد معلوم کیے جائیں۔

## احکام شریعت کے مأخذ

شریعت کے احکام اصل میں تو قرآن اور حدیث سے ہی حاصل کیے جاتے ہیں مگر قرآن و حدیث سے کچھ اور ماخذ بھی مستنبط کیے گئے ہیں جن سے احکام کو اخذ کیا جاتا ہے۔  
قرآن اور حدیث کو ملا کر کل گیارہ ماخذ بنتے ہیں:

- ① قرآن ② حدیث ③ اجماع ④ قیاس
  - ⑤ استحسان ⑥ مصالح مرسلہ ⑦ سد ذرائع ⑧ عرف
  - ⑨ استصحاب ⑩ اقوال صحابہ ⑪ پہلی شریعتوں کے احکام
- ان سب کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے:

### ① قرآن:

قرآن قرأ سے مشتق ہے جس کا لغوی معنی جمع کرنے کا ہے۔ پھر یہ پڑھنے کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ  
الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ . ❁

”اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو حضرت محمد ﷺ پر نازل کیا گیا اور اس کی تلاوت کرنا عبادت ہے۔“

### ② سنت:

لغوی معنی طریقہ یا راستہ کا ہے۔

❁ ارشاد الفحول، ص: ۲۹، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱ ص: ۲۱، ۲۲۔

## اصطلاحی تعریف:

هُوَ مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ. ❁  
 ”ہر وہ قول، فعل یا تقریر جس کی نسبت نبی ﷺ کی طرف کی گئی ہو۔“

## ③ اجماع:

لغوی معنی پختہ کرنے کا ہے۔

## اصطلاحی تعریف:

هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ فِي عَصْرِ مِّنَ الْعُصُورِ عَلَى حُكْمٍ  
 شَرْعِيٍّ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ. ❁  
 ”نبی ﷺ کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں تمام مجتہدین کا خاص دلیل  
 کے ساتھ کسی شرعی حکم پر متفق ہو جانا۔“

## ④ قیاس:

لغوی معنی مقدار معلوم کرنے کا ہے۔

## اصطلاحی تعریف:

هُوَ الْحَاقُّ فَرْعٍ بِأَصْلِ فِي الْحُكْمِ لِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ بَيْنَهُمَا. ❁  
 ”مشترک علت کی وجہ سے فرع کو، حکم میں اصل کے ساتھ ملا دینا۔“  
 جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت قرآن کی نص سے ثابت ہے تو  
 کاشتکاری کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔

## ⑤ استحسان:

لغوی معنی کسی چیز کو اچھا سمجھنے کا ہے۔

## اصطلاحی تعریف:

تَرْكُ الْقِيَاسِ لِذَلِيلِ أَقْوَى مِنْهُ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ أَوْ إِجْمَاعٍ. ❁

❁ الوجیز، ص: ۱۶۱۔ ❁ ارشاد الفحول، ص: ۲۵۸/۱۔

❁ الوجیز، ص: ۱۹۴، الاحکام لآمدی، ص: ۱۶۷، ج ۳۔ ❁ الوجیز، ص: ۲۳۰۔

”قرآن، سنت یا اجماع کی کسی قوی دلیل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دینا۔“  
جیسے زمین کی بیج کے ساتھ آب پاشی کا جائز ہونا۔

⑥ مصالحِ مرسلہ:

مصلحت کا لغوی معنی ”نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنے“ کا ہے۔ مصلحت کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

① مصالحِ معتبرہ: وہ مصلحت کے کام جنہیں شریعت نے معتبر سمجھا ہے، جیسے: جان، مال اور دین کی حفاظت۔

② مصالحِ لغو: وہ مصالح جنہیں شریعت نے لغو قرار دیا ہے، جیسے وراثت میں مرد و عورت کی برابری۔

③ مصالحِ مرسلہ: وہ مصالح جنہیں شریعت نے معتبر یا لغو قرار نہ دیا ہو، جیسے تدوین قرآن۔

چنانچہ علمائے مصالحِ مرسلہ کی یہ تعریف کی ہے:

هِيَ الْمَصْلَحَةُ الَّتِي لَا يُعْلَمُ مِنَ الشَّارِعِ مَا يَدُلُّ عَلَى إغْتِبَارِهَا  
وَلَا عَلَى إِنْغَائِهَا. ❁

”وہ مصلحت جس کے معتبر یا لغو ہونے کے متعلق شارع علیہ السلام کی طرف سے کوئی دلیل نہ پائی گئی ہو۔“

⑦ سَدُّ ذُرَائِعِ:

سدُّ کا لغوی معنی روکنا یا بند کر دینا ہے اور ذُرَائِعِ کا معنی وسیلہ یا راستہ ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ الْمَنْعُ عَمَّا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَمْنُوعِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى  
مُفْسِدَةٍ. ❁

❁ الاحکام لامدی، ج ۴، ص: ۱۳۹؛ التحصیل من المحصول، ج ۲، ص: ۳۳۱۔

❁ اصول الفقہ الاسلامی، ج ۲، ص: ۸۷۳۔



”ان کاموں سے روک دینا جن کے ذریعے ایسی ممنوع چیز تک پہنچا جاسکتا ہو جو فساد پر مشتمل ہو۔“  
جیسے غیر محرم مرد و عورت کا مخلوط نظام، راستہ میں کنواں کھودنا۔

### ⑧ عرف:

لغوی معنی جاننے، پہچاننے کا ہے۔

### اصطلاحی تعریف:

ہر وہ قول یا فعل جس سے لوگ مانوس ہوں اور عام عادت میں وہ جاری و ساری ہو۔  
جیسے: طلاق کے لغوی معنی کی بجائے ازدواجی تعلقات کا انقطاع مراد لینا، بغیر ایجاب و قبول کے قیمت دے دینا۔

### ⑨ استصحاب:

لغوی معنی ساتھی بنانے کا ہے۔

### اصطلاحی تعریف:

أَخَذَ الْمُجْتَهِدُ بِالْأَصْلِ عِنْدَ فَقْدِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.

”شرعی دلیل کی عدم موجودگی میں مجتہد کا اصل کو لے لینا۔“

بعض نے تعریف اس طرح کی ہے:

”کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر رہنے دینا جب تک اسے تبدیل کرنے والا

کوئی سبب نہ پایا جائے۔“

جیسے: گم شدہ آدمی زندہ سمجھا جائے گا جب تک اس کی موت کی خبر نہ آئے، با وضو آدمی

کا وضو ہے گا جب تک سبب ناقض وضو نہ پایا جائے۔

### ⑩ اقوال صحابہ:

جب کوئی مسئلہ کتاب و سنت کی نصوص سے واضح نہ ہو رہا ہو تو پھر صحابہ کے اقوال اور

فتاویٰ جات کو دیکھا جائے گا۔ اگر تمام صحابہ کی آراء کسی مسئلہ پر متفق ہوں تو اسے لیا جائے گا

اگر صحابہ کے فتاویٰ اور نظریات مختلف ہوں تو ان میں سے جو قرآن و سنت کے زیادہ قریب ہو اس کو ترجیح دے دی جائے گی۔

### 11 پہلی شریعتوں کے احکام:

پہلی شریعتوں کے احکام کی تین قسمیں ہیں:

① وہ روایات جن کی صحت کی تائید کتاب و سنت سے ہوتی ہو، وہ روایات صحیح ہوں گی اور انہیں اخذ کیا جائے گا، جیسے نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ۔ ❁

”بنی اسرائیل سے بیان کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔“

② یہود و نصاریٰ کی وہ روایتیں جو کتاب و سنت کی واضح نصوص کے خلاف ہوں وہ صحیح ہوں گی نہ حجت بنیں گی جیسے: حضرت داؤد علیہ السلام کا ”اوریا“ کی بیوی پر عاشق ہو جانا اور

حضرت سلیمان علیہ السلام کا انگوٹھی کے ذریعے حکومت کرنا وغیرہ۔ (نَعُوذُ بِاللّٰهِ)

③ سکوت عنہ: وہ روایات جو پہلی دونوں قسموں میں سے نہ ہوں۔ ان کی نہ تصدیق کی جائے گی اور نہ تکذیب، بلکہ توقف کیا جائے گا، جیسے آپ ﷺ نے فرمایا:

لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَدِّبُوهُمْ۔ ❁

”تم اہل کتاب کی تصدیق یا تکذیب نہ کرو۔“

### 12 اجتہاد:

لغوی معنی کوشش و محنت کرنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

هُوَ بَذْلُ الْجُهْدِ لِإِذْرَاكِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ۔ ❁

”شرعی احکام معلوم کرنے کے لیے محنت و کوشش صرف کرنا۔“

❁ صحیح البخاری، باب ما ذكر عن بني اسرائيل: ٤٣٦١۔

❁ صحیح البخاری، التفسیر، باب ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾، ح ٤٤٨٥۔

❁ الاصل من علم الاصول، ص: ١١٩۔

13 تقلید:

لغوی معنی گلے میں پٹہ ڈالنے کا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

اِتِّبَاعُ مَنْ لَيْسَ قَوْلُهُ حُجَّةً . ❁

”اس شخص کی پیروی کرنا جس کا قول حجت نہ ہو۔“

❁ الاصل من علم الاصول، ص: ۱۲۰۔

## أُصُولُ فِقْهِ كِتَابِ

عام:

الْلَفْظُ الْمُسْتَعْرِقُ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ بِلَا حَصْرِ .

وہ لفظ جو تمام افراد کو بغیر قید کے شامل ہو، جیسے:

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾ ❁

”بے شک نیک لوگ نعمتوں میں ہوں گے۔“

خاص:

هُوَ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوْ لِمُسَمًّى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ .

ایسا لفظ جو انفرادی طور پر معنی معلوم یا مسمی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

جیسے: زید، حامد۔

العام المخصوص:

هُوَ عَامٌ خُصَّ مِنْهُ بَعْضُ أَفْرَادِهِ .

وہ عام جس سے اس کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔

جیسے: ﴿اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ”مشرکوں کو قتل کر دو۔“

یہ حکم عام تھا کہ ہر مشرک کو قتل کر دیا جائے، مگر اس سے ان مشرکوں کو خاص کر لیا گیا جن

سے معاہدہ ہوا ہے۔

مطلق:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِلَا قَيْدٍ .

جو حقیقت پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے، جیسے:

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَا﴾ ❁



عورت کو چھونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ہے۔  
اس میں رَقَبَةٌ مطلق ہے، مسلمان ہونے یا نہ ہونے کی قید نہیں ہے۔

5 مقید:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِقَيْدٍ.

جو حقیقت پر کسی قید کے ساتھ دلالت کرے، جیسے:

فَتَّحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. ”ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے۔“

اس میں غلام کے مومن ہونے کی پابندی اور قید لگا دی گئی ہے۔

6 مشترک:

مَا وُضِعَ لِمَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ.

مشترک وہ لفظ ہے جس کو بہت سارے معانی کے لیے بنایا گیا ہو۔

جیسے عَيْنٌ کا لفظ آنکھ، چشمہ، جاسوس، گھٹنا وغیرہ کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

7 مَوْوَلٌ:

هُوَ الْمُشْتَرَكُ رُجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ.

ایک لفظ کے کئی ایک معانی میں سے ایک کو راجح قرار دینا۔

جیسے عَيْنٌ جَارِيَةٌ (بہتا ہوا چشمہ) یہاں ”عَيْنٌ“ کے معانی میں سے ایک معنی

(چشمہ) راجح قرار دے دیا گیا ہے۔

8 صرَحَ:

هُوَ لَفْظٌ يَكُونُ بِهِ الْمُرَادُ ظَاهِرًا.

وہ لفظ جس کی مراد لفظ ہی سے ظاہر ہو، جیسے: أَنْتَ طَالِقٌ.

9 کنایہ:

هُوَ لَفْظٌ اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ.

وہ لفظ جس کا معنی پوشیدہ ہو یعنی لفظ سے ظاہر نہ ہوتا ہو۔

جیسے: ”اَنْتَ بَآئِنٌ“ بآئن سے طلاق والا معنی مراد لینا ظاہر نہیں ہے۔

10 ظاہر:

كَلَامٌ وَضَحَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ.

وہ کلام جس کو سنتے ہی سامع کے لیے اس کی مراد واضح ہو جائے۔

جیسے: (تَوَضُّؤًا مِنْ لُحُومِ الْاِبِلِ) ”اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کرو۔“

اس میں وضو سے مراد چار اعضاء کو مسنون طریقے سے دھونا ہے۔ یہ اس کا ظاہری معنی

ہے۔ البتہ اس سے صرف صفائی مراد لینے کا بھی احتمال ہے۔

11 نص:

مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَسَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ.

وہ کلام جس کی مراد ظاہر ہو اور کلام کے لائے جانے کا مقصد بھی یہی ہو۔

جیسے: ((كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)) ”تم پر روزے فرض کر دیے گئے ہیں۔“

12 مفسر:

كَلَامٌ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ بَيَّانٌ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِ.

وہ کلام جس کی مراد متکلم کی وضاحت سے ظاہر ہو جائے۔

یا وہ لفظ جو اپنا مطلب کسی تفسیر (تشریح) کے ذریعے واضح کرتا ہو۔

جیسے: ((اقِيمُوا الصَّلَاةَ)) نماز قائم کرنے کے حکم کی وضاحت یہ حدیث کر رہی ہے:

((صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِي اُصَلِّي)) ”نماز اسی طرح پڑھو جیسے مجھے پڑھتا

دیکھتے ہو۔“

13 محکم:

هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي ظَهَرَتْ دَلَالَتُهُ بِنَفْسِهِ عَلَى مَعْنَاهُ ظُهُورًا قَوِيًّا

عَلَى نَحْوِ أَكْثَرِ مَا عَلَيْهِ الْمُفَسِّرُ، وَلَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ وَلَا النَّسْخَ.

وہ لفظ جس کی اپنے معنی پر دلالت بہت واضح ہو (مفسر سے بھی زیادہ) اس میں کسی تاویل یا نسخ کی گنجائش نہ ہو، جیسے:

((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ)) "اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو۔"

❧ خفی:

هُوَ لَفْظٌ لَا يَظْهَرُ الْمُرَادُ بِهِ بَعَارِضٌ.

وہ لفظ جس کی مراد کسی رکاوٹ کی وجہ سے ظاہر نہ ہو، جیسے:

((وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)) ❧ یہ چور کے حق میں ظاہر ہے لیکن

جب کترا کے حق میں خفی ہے۔

❧ مشکل:

هُوَ لَفْظٌ فَوْقَ الْخَفِيِّ فِي الْخَفَاءِ.

وہ لفظ جس میں خفی سے بھی زیادہ خفا ہو، جیسے:

((وَالْمُطَلَّقُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)) ❧

"اور مطلقہ عورتیں تین قرء تک انتظار کریں۔"

اس آیت میں قرء کا لفظ مشکل ہے کیونکہ اس کا معنی حیض بھی ہے اور طہر بھی۔

❧ مجمل:

هُوَ لَفْظٌ يَحْتَمِلُ وُجُوهًا.

وہ لفظ جو کئی ایک صورتوں کا احتمال رکھتا ہو۔

تفسیر کے بغیر اس کی کوئی بھی صورت واضح نہیں ہوتی۔

جیسے: ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ)) ❧ کہہ کر ہر خون کو حرام قرار دے دیا

گیا مگر دوسرے مقام پر ((أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا)) ❧ کہہ کر لفظ "الدم" کی تفسیر کر دی گئی۔

❧ متشابہ:

هُوَ لَفْظٌ يَشْتَبِهُ الْمُرَادُ بِهِ فَوْقَ الْمُجْمَلِ.

یعنی وہ لفظ جس کا معنی از خود ظاہر نہ ہوتا ہو۔ اگر ظاہر ہو تو اس کی حقیقت کا صحیح پتہ نہیں چلتا، کیونکہ قرآن و سنت میں اس کی وضاحت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر ایمان لانے کے بعد اس کی حقیقت کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا ضروری ہے، جیسے: حروف مقطعات۔

### 18 عبارت النص:

نص سے جو معنی مقصود ہے، نص اس کی واضح الفاظ میں صراحت کر دے، جیسے: ﴿وَاحِلًا اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْنٰٓءَ﴾ میں اس بات کی دلالت کہ بیع حلال اور سود حرام ہے۔ کتاب و سنت کی اکثر دلائل اسی قسم کی ہیں اس کو دلالت النص بھی کہتے ہیں۔

### 19 اشارة النص:

نص کے الفاظ میں کوئی ایسا اشارہ پایا جائے جو اس کے معنی پر دلالت کرے، جیسے: ﴿وَشَاوَدُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ اور معاملے میں ان سے مشورہ کیجئے، اس آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امت میں ایک گروہ ہونا چاہیے جو امت کی نمائندگی کرے اور اس سے معاملات کے بارے میں مشورہ کیا جائے۔ اس دلالت کو دلالت اشارہ بھی کہتے ہیں۔

### 20 اقتضاء النص:

اقتضاء کے لغوی معنی طلب کرنے یا تقاضا کرنے کے ہیں۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں عبارت کے اندر کسی ایسے لفظ کو محذوف ماننا جس کے بغیر عبارت کا مفہوم درست نہ ہوتا ہو، جیسے: ﴿وَسُئِلَ الْقُرَيْيَةُ﴾ سوال کیجئے بستی والوں سے۔ یہاں ”قریہ“ سے پہلے ”آہل“ کا لفظ مقرر ہے۔ اس دلالت کو دلالت اقتضاء بھی کہتے ہیں۔

### 21 دلالت اولی:

کسی ایک مسئلہ میں نص کا حکم، کسی دوسرے مسئلہ میں اس کے حکم پر از خود دلالت کرے۔

جیسے: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ

﴿٢/البقرة: ٢٧٥﴾ ٣/ آل عمران: ١٥٩

﴿١٢/یوسف: ٨٢﴾

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ ❁

”والدین کو اف تک نہ کہو اور نہ ان کو ڈانٹو۔“

اس میں اس بات کی دلالت ہے کہ ماں باپ کو مارنا یا گالی دینا بالاولیٰ حرام ہے۔

❁ 22 حقیقت:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَعْنَاهُ الْوَضْعِيُّ.

وہ لفظ جو اپنے وضعی معنی میں استعمال ہو، جیسے: ”اسد“ کا لفظ شیر کے لیے استعمال کرنا۔

❁ 23 مجاز:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.

وہ لفظ جو اپنے وضعی معنی میں استعمال نہ ہو، جیسے: بہادر آدمی کو اسد کہہ دینا۔

## چند فقہی اصول

☆ امر:

کسی شخص کا اپنے آپ کو بلند مرتبہ پر سمجھتے ہوئے دوسرے پر فعل کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔ شرعی اصطلاح میں امر یا حکم سے مراد شارع کا وہ خطاب ہے جس کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

① امر وضعی ② امر تکلفی

① امر وضعی:

ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے سبب، شرط یا مانع قرار دینا، جیسے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ ❁

اس آیت میں نماز کو وضو کے لیے سبب قرار دیا گیا ہے۔

﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ ❁

اس آیت میں حج کے فرض ہونے کے لیے استطاعت کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

((لَا يَرْثُ الْقَاتِلُ شَيْئًا)) ❁

اس حدیث میں رشتہ دار کو قتل کرنا وراثت سے مانع قرار دیا گیا ہے۔

② امر تکلفی

وہ حکم جس میں کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہو، یا کام سے رکنے کا مطالبہ ہو، یا کرنے اور نہ کرنے میں اختیار ہو۔ اس لحاظ سے فقہاء نے تکلفی امر کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

❁ ۵/ المائدة: ۶۰ - ۳/ آل عمران: ۹۷۔

❁ سنن أبی داود، الدیات: ۴۵۶۴؛ جامع الترمذی، الفرائض: ۲۱۰۹۔

- ① فرض (واجب): جس کے لازمی طور پر کرنے کا حکم ہو، جیسے نماز، حج گناہ۔
- ② مندوب (مسنون): جس کے کرنے کا شارع نے حکم دیا ہو مگر لازمی قرار نہ دیا ہو، جیسے: نماز تہجد، اشراق وغیرہ۔
- ③ حرام: جس کے کرنے سے شارع نے لازمی طور پر منع کر دیا ہو۔ جیسے: زنا، چوری، شراب وغیرہ۔
- ④ مکروہ: جس کے کرنے سے شارع نے منع کیا ہو لیکن اس سے رکنے کو لازمی قرار نہ دیا ہو۔ جیسے: طلاق کے بارے میں فرمایا:

((أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ الطَّلَاقُ)) ❁

”حلال چیزوں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز اللہ تعالیٰ کے ہاں طلاق ہے۔“

- ⑤ مباح (جائز): جس کام کے کرنے کو شارع نے جائز قرار دیا ہو، یعنی جس کام کے کرنے کا نہ حکم دیا ہو اور نہ منع کیا ہو۔ جیسے نبیذ پینا، وغیرہ۔
- ☆ مامور بہ:

جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسے مامور بہ کہتے ہیں۔ وقت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: ① مطلق عن الوقت ② مقید بالوقت

① مطلق عن الوقت: وہ حکم جس پر عمل کرنے کے لیے وقت کی قید اور پابندی نہ ہو بلکہ پوری زندگی جب بھی عمل کر لیا جائے تو وہ ادا ہوگا، جیسے: حج۔

② مقید بالوقت: جس کام کو کرنے کے لیے وقت متعین کر دیا گیا ہو جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔

مامور بہ کی ادائیگی کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں:

① اداء ② قضاء

- ① اداء: کام کو مقررہ وقت کے اندر سرانجام دینا، جیسے: ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز ادا کرنا۔
- ② قضاء: وقت مقررہ گزر جانے کے بعد کام کرنا، جیسے: ظہر کی نماز، عصر کے وقت میں ادا

کرنا۔

☆ نہی:

لغوی معنی روکنا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں بلند مرتبے والے کام مرتبے والے کو کسی کام سے روک دینا۔

نہی کی دو قسمیں ہیں: ① نہی عن افعال حسیہ ﴿نہی عن افعال شرعیہ﴾ ② نہی عن افعال حسیہ

وہ افعال جن کا کرنا کسی حال میں بھی جائز نہ ہو یا وہ فعل بذاتِ خود برا ہو اور اس کا برا ہونا شریعت کے بغیر عقل کے ذریعے بھی معلوم ہو سکے، جیسے: زنا، شراب، جوا، جھوٹ وغیرہ۔

② نہی عن افعال شرعیہ

وہ افعال جن کا ممنوع ہونا صرف شریعت سے ہی معلوم ہو سکے، اس سے پہلے ممانعت معلوم نہ ہو، جیسے: عید کے دن روزہ، مکروہ وقت میں نماز۔



## تدوین اصول فقہ

انسان کی رشد و ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ نے دستور زندگی کی کتب بھی نازل فرمائیں اور ان کی وضاحت کے لیے انبیاء بھی بھیجے۔ اس سلسلہ کی آخری کڑی قرآن مجید اور اس کے شارح محمد ﷺ ہیں۔ آپ ﷺ کے دور میں جو بھی مسئلہ پیش آتا آپ ﷺ اس کا حل فرما دیتے تھے۔

آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کتاب و سنت کی نصوص پر عمل کرنے کی کوشش کرتے اور ناگزیر صورت میں اجتہاد اور قیاس کرتے تھے۔ وہ روشن قلبی اور محبت نبویہ کی وجہ سے استنباط و استدلال کر لیا کرتے تھے اور وہ اصول فقہ سے مستغنی تھے۔

اس لیے اس دور میں اس فن کو مدون کرنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔ صحابہ کرام کے بعد کئی علوم نے فنی حیثیت اختیار کر لی، اور اسی طرح اصول فقہ کا فن بھی مرتب و مدون کیا گیا۔

چنانچہ پہلی سات صدیوں میں اس فن کی تدوین میں مندرجہ ذیل کام ہوا:  
دوسری صدی ہجری:

اسلامی سلطنت کا دائرہ کار آہستہ آہستہ وسیع ہوتا گیا اور مرور زمانہ سے کئی مسائل رونما ہوئے ان کے حل کے لیے مجتہدین نے اپنے اپنے طور پر اجتہاد کر کے مسائل کا استنباط کیا۔ اور مجتہدین کے لیے اصول و ضوابط کو مد نظر رکھنا بھی ضروری بات تھی تو اس فن کو مدون کرنے کے لیے قواعد مرتب کیے گئے۔

اس فن میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعی کا ”الرسالۃ“ کا مقدمہ ہے جس میں اوامر، نواہی، بیان، خبر، وغیرہ کے متعلق چند مباحث لکھی گئیں۔

یہ رسالہ اصول فقہ کی سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔ ابن خلدون فرماتے ہیں:

”كَانَ اَوَّلُ مَنْ كَتَبَ فِيهِ الشَّافِعِيُّ اَمَلًا فِيهِ رِسَالَتُهُ الْمَشْهُورَةُ“ ❊

تیسری صدی:

دوسری صدی کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی (متوفی ۲۳۲ھ) نے اصول فقہ پر ”کتاب الجدل“ اور ”مأخذ الشرح“ دو عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔

چوتھی صدی:

چوتھی صدی میں شیخ احمد بن حسین المعروف ابن برہان (متوفی ۳۷۰ھ) نے کتاب ”الذخيرة“ اور ابوبکر بھاص (متوفی ۳۷۰ھ) نے ”کتاب الاصول“ تصنیف کیں۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اُس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔

پانچویں صدی:

اس دور میں اصول فقہ پر بہت زیادہ کام ہوا اور مختلف کتابیں تصنیف کی گئیں۔ جن میں چند مندرجہ ذیل ہیں:

- ❶ الانوار اور تقویم الادلہ۔ (قاضی ابوزید عبداللہ بن عمر حنفی) (متوفی ۴۳۰ھ)
- ❷ کفایہ۔ (قاضی ابویعلیٰ محمد بن محمد حسین ابن القراء حنبلی) (متوفی ۴۵۸ھ)
- ❸ تبصرہ۔ (شیخ ابواسحاق ابراہیم بن علی شیرازی شافعی) (متوفی ۴۷۶ھ)
- ❹ تذکرۃ العالم والطریق السالم۔ (ابونصر عبدالسید بن محمد شافعی) (متوفی ۴۷۷ھ)
- ❺ ”الحقہ“ اور ”کتاب البرہان“ (امام الحرمین ابو المعالی عبدالملک بن عبداللہ جوینی شافعی) (متوفی ۴۷۸ھ)
- ❻ اصول فخر الاسلام (فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی حنفی) (متوفی ۴۸۳ھ)
- ❼ الاصول۔ (محمد بن احمد رخی حنفی) (متوفی ۴۸۳ھ)

## چھٹی صدی:

اس صدی میں بھی اس فن پر کافی کام ہوا اس دور کی مشہور کتب مندرجہ ذیل ہیں:

① الاصول (شیخ ابوبکر محمد بن حسین ارسانیدی حنفی متوفی ۵۱۲ھ)

② الاوسط (شیخ شہاب احمد بن علی بن محمد المعروف ابن البرہان شافعی متوفی ۵۱۸ھ)

③ المغنی (شیخ جلال الدین عمر بن محمد البخاری متوفی ۶۰۱ھ)

④ محصل (امام فخر الدین محمد بن عمر الرازی شافعی متوفی ۶۰۶ھ)

## ساتویں صدی:

اس دور میں دیگر علوم کی طرح اصول فقہ کے فن کی تدوین و تہذیب پر کافی کام ہوا۔

اس دور کی چند کتب درج ذیل ہیں:

① احکام الاحکام فی اصول الاحکام (شیخ ابوالحسن علی ابن ابی علی شافعی متوفی ۶۳۱ھ)

② المنتہی (قاضی جمال الدین ابو عمر عثمان بن حاجب متوفی ۶۴۶ھ)

③ الحاصل (شیخ قاضی تاج الدین محمد بن حسین متوفی ۶۵۶ھ)

④ تنقیح الفصول (شہاب الدین ابوالعباس احمد ابن ادریس ماکلی متوفی ۶۸۴ھ)

## نوٹ

اصول فقہ کی تدوین کے مذکورہ ادوار کے بعد سے اب تک مسلسل کام ہوتا رہا ہے تاہم

یہ تمام تصانیف ابتدائی صدیوں کے مدون و مرتب فن کی مرہون منت ہیں۔

## حالات زندگی صاحب اصول شاشی

بعض لوگ تقویٰ و ورع کے اعلیٰ درجات پر ہوتے ہیں اور نیک کاموں میں ریاکاری اور شہرت سے بچنے کے لیے اپنے نام کا اظہار بھی پسند نہیں کرتے۔ صاحب اصول الشاشی بھی ایسے لوگوں میں سے تھے جنہوں نے اپنے نام کو ذکر تک نہیں کیا اور حتیٰ طور پر اس کے مصنف کی تعیین نہیں ہو سکی۔ ملاں کاتب چلبی رحمۃ اللہ علیہ نے مصنف اصول شاشی کا نام ”نظام الدین شاشی“ لکھا ہے، لیکن صاحب حلیۃ العلماء نے مصنف کا نام اسحاق بن ابراہیم الخراسانی الشاشی لکھا ہے۔ خراسان آپ کے علاقے کا نام تھا اور شاش اُن کے گاؤں کا نام تھا۔ اور بعد میں آپ مصر منتقل ہو گئے تھے۔

حالات:

کتاب اصول الشاشی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف عظیم عالم اور فقہ حنفی کے ماہر تھے اور انہوں نے انتہائی وسیع و عریض کلام کو انتہائی اختصار کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

حاجی ملاں کاتب چلبی نے اپنی کتاب ”کشف الظنون“ میں اس کتاب کا نام ”الخمسین“ بتایا ہے اور وجہ یہ بتلائی ہے کہ مصنف کی عمر ٹھیک پچاس سال تھی جب یہ کتاب لکھی گئی۔ اور بعض نے وجہ تسمیہ یہ بتلائی ہے کہ یہ کتاب صرف پچاس دنوں میں تحریر کی گئی اس لیے اس کتاب کا نام ”الخمسین“ رکھا گیا۔

وفات:

آپ کی وفات مصر میں ۳۳۵ھ کو ہوئی۔

# اصول شاشی

❖ سوال ❖ اصول فقہ کتنے ہیں ان کی وجہ حصر بیان کریں؟

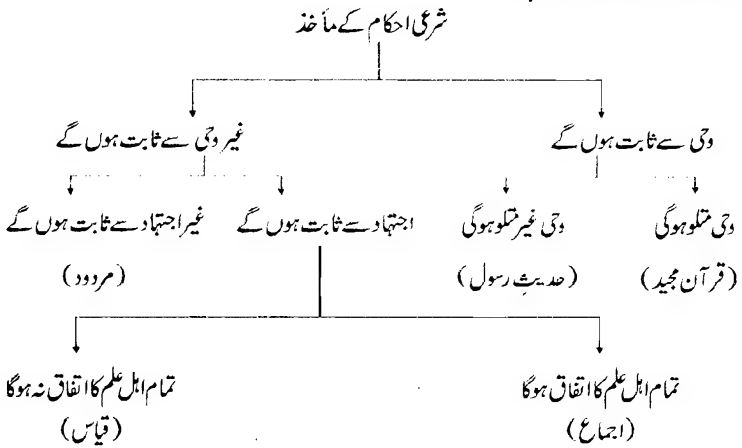
❖ جواب ❖ اصول فقہ چار ہیں:

① کتاب اللہ ② سنت رسول اللہ ③ اجماع ④ قیاس

وجہ حصر:

شرعی احکام وحی سے ثابت ہوں گے یا غیر وحی سے۔ اگر وحی سے ثابت ہوں گے تو وحی متلو ہوگی یا غیر متلو۔ اگر متلو ہوگی تو قرآن ہوگا اور غیر متلو ہوگی تو احادیث ہوں گی۔

اگر غیر وحی سے ثابت ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو فقہاء متفق ہوں گے یا متفق نہ ہوں گے، اگر متفق ہوں گے تو اجماع ہوگا اور اگر متفق نہ ہوں گے تو قیاس ہوگا، جیسے مندرجہ ذیل نقشہ سے واضح ہوتا ہے:



ملاحظہ: بعض علما نے اصول فقہ کے مأخذ مذکورہ اصول اربعہ کے علاوہ بھی بیان کیے ہیں، جیسے: استحسان، مصالح مرسلہ، سد ذرائع، عرف، اقوال صحابہ، پہلی شرائع اور استحباب وغیرہ (جن کی تفصیل مبادیات میں گزر چکی ہے) چونکہ مذکورہ مأخذ مستقل اصل و مأخذ نہیں بلکہ اصول اربعہ (کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، قیاس) میں داخل ہیں اس لیے بعض نے اختصار کے مد نظر صرف چار مأخذ بیان کیے ہیں اور بعض نے تفصیل کو مد نظر رکھتے ہوئے دیگر

مَا خَذُوں كَوَالِگ بِيَان كِيَا هِي۔

**سوال** نظم قرآن كى كتنى قسميں هيں اور هرايك كى كتنى ذيلى اقسام بنتى هيں؟

**جواب** نظم قرآن يعنى قرآنى الفاظ و عبارت كى چار قسميں هيں جو مندرجہ ذيل هيں:

① نظم قرآن كى وضعى معنى كے اعتبار سے اقسام: اس تقسيم كے تحت مزيد چار قسميں بنتى هيں:

(۱) خاص (۲) عام (۳) مشترك (۴) مؤول

② نظم قرآن كى معنى پر دلالت كے اعتبار سے اقسام: اگر نظم قرآن كى معنى پر دلالت واضح هوتو اس كے تحت چار قسميں بنتى هيں:

(۱) ظاهري (۲) نص (۳) مفسر (۴) محكم

اگر نظم قرآن كى معنى پر دلالت واضح نہ هوتو اس كے تحت بهى چار قسميں بنتى هيں:

(۱) خفى (۲) مشكل (۳) مجمل (۴) متشابہ

③ نظم قرآن كے معنى كے استعمال كے اعتبار سے اقسام: اس تقسيم كے تحت بهى چار قسميں آتى هيں:

(۱) حقيقت (۲) مجاز (۳) صريح (۴) كنايه

④ نظم قرآن كے مرادى معنى پر مجتهد كے واقف هونے كے طريقوں كى معرفت كے اعتبار سے اقسام: اس تقسيم كے تحت بهى چار قسميں بنتى هيں:

(۱) عبارة النص (۲) اشاره النص (۳) دلالة النص (۴) اقتضاء النص۔

اس طرح نظم قرآن كى كل بيس اقسام بنتى هيں۔ جن كو مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ نے بالتفصيل بيان

كِيَا هِي۔

**سوال** خاص كى تعريف اور حكم بيان كريں؟

**جواب** خاص كى تعريف:

لفظ خاص ”خصوص“ سے مشتق هے جس كا معنى منفرد هونے كا هے۔

اور اصطلاح ميں خاص سے مراد وه لفظ هے جس كو صرف ايك معلوم و معين معنى يا مسمى

کے لیے وضع کیا گیا ہو، مثلاً:

① زَيْدٌ (تخصیص فرد) ② رَجُلٌ (تخصیص نوع)

③ اِنْسَانٌ (تخصیص جنس)

سوال: خاص کا کیا حکم ہے؟

جواب: احناف کے نزدیک خاص اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر شامل ہوتا ہے، جس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس لیے اس پر عمل کرنا یقینی اور واجب ہوتا ہے۔

اگر اس کے مقابلے میں خبر واحد یا قیاس آجائے اور تطبیق ممکن ہو تو تطبیق دی جائے گی، ورنہ قرآن کے خاص پر عمل کیا جائے گا۔ اور خبر واحد اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

سوال: مصنف نے خاص کی مثال ”يَتَرَبَّصَّنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ“ سے کیا

ثابت کیا ہے؟ اور اس میں احناف اور شوافع کے استنباطات کے اختلاف کو بیان کریں؟

جواب: اللہ کے قول ﴿يَتَرَبَّصَّنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ﴾ میں لفظ ”ثَلَاثَةَ“

خاص ہے، جو عدد معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس میں کمی بیشی جائز نہیں ہے۔

لفظ ”قُرُوْءٍ“ لغوی اعتبار سے حیض اور طہر دونوں پر بولا جاتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس سے مراد حیض اور امام شافعی کے نزدیک طہر مراد لینا رائج ہے۔

اگر احناف کے مسلک کے مطابق اس سے حیض مراد لیا جائے تو مطلقہ کی عدت تین حیض مکمل بنتی ہے۔ اگر شوافع کے مسلک کے مطابق اس سے مراد طہر لیا جائے تو طہر میں عدت مکمل نہیں بنتی بلکہ کمی بیشی لازم آتی ہے۔

امام شافعی کے دلائل اور ان کا جواب:

امام شافعی ”قُرُوْءٍ“ سے مراد طہر لیتے ہیں۔ ان کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

① لفظ ”قُرُوْءٍ“ حیض اور طہر دونوں کے بارے میں آیا ہے اور نحوی اصول کے مطابق

تین سے دس تک عدد، اپنے معدود کے خلاف قیاس استعمال ہوتا ہے جیسے: ثَلَاثَةُ رِجَالٍ اور



ثَلَاثُ نِسْوَةٍ، قرآن نے عدد مؤنث استعمال کیا ہے، اس لیے اس کا معدود مذکر ہونا چاہیے اور حیض اور طہر میں سے لفظ طہر مذکر اور لفظ حیض مؤنث استعمال ہوتا ہے، اس لیے ”قُرُوءٌ“ سے مراد طہر ہی ہوگا۔

احناف اس کا دو طرح جواب دیتے ہیں:

الف: قُرُوءٌ حیض مخصوص خون کے نام ہیں۔

ایک لفظ کی تانیث سے دوسرے کی تانیث کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، جس طرح لفظ عَيْنٌ اور ذَهَبٌ دونوں سونے کے لیے استعمال ہوتے ہیں، ان میں سے لفظ ”عَيْنٌ“ مؤنث اور لفظ ”ذَهَبٌ“ مذکر ہے۔ نیز نحوی لوگ لفظ کا اعتبار کرتے ہیں معنی کا اعتبار نہیں کرتے اور لفظ حیض مذکر ہے۔

ب: قُرُوءٌ کو طہر سے تعبیر کیا جائے تو قرآن کے خاص کو ترک کرنا لازم آتا ہے کیونکہ اس طرح عدت دو قُرُوءٌ مکمل اور تیسرے کا بعض حصہ ماننا لازم آتا ہے، جبکہ قرآن نے لفظ ”ثَلَاثٌ“ استعمال کیا ہے۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ ❁

اس آیت میں ”لِعَدَّتِهِنَّ“ کا ”لام“ وقتیہ ہے۔ جس کا معنی ”فَطَلِّقُوهُنَّ لَوْ قَتِ عِدَّتِهِنَّ“ ہوگا اور یہ بات معلوم ہے کہ طلاق طہر میں دی جاتی ہے تو عدت بھی طہر مقرر کرنا پڑے گی۔

احناف اس کا جواب دیتے ہیں:

﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ میں لام وقتیہ نہیں بلکہ لام تعلیلیہ ہے تو اس وقت اس کا

معنی یہ ہوگا عورتوں کو طلاق عدت گزارنے کے لیے دو۔

3 لفظ ”يَتَرَبَّصْنَ“ باب تفعل سے ہے اور اس کے خاصیات میں تکلف پایا جاتا ہے، تو اس

اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ طلاق شدہ عورتیں اپنے آپ کو تکلف سے روکیں اور یہ بات واضح ہے

کہ عورت کو مرد کی طرف زیادہ رغبت طہر کے دنوں میں ہوتی ہے، نہ کہ حیض کے دنوں میں تو ثابت ہوا کہ ”قُرْوَاء“ سے مراد طہر ہے۔

احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں:

حیض کے ایام میں اگرچہ جماع کی طرف رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف تو رغبت ہوتی ہے۔ قرآن نے اس بات سے روکنے کے لیے باب تفعل استعمال کیا ہے۔  
ملاحظہ: لفظ ”قُرْوَاء“ سے مراد حیض ہونے کی احناف کے پاس دو دلیلیں اور بھی ہیں:  
[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَالَّذِي يَسْنَنُ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ادْتَبَأْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ  
ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَمْ يَحِضْنَ ۖ﴾ ❁

اس آیت میں غیر حائضہ عورت کی عدت حیض نہ آنے کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی گئی ہے لہذا حائضہ کی عدت تین حیض ہوگی۔  
[2] نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

((طَلَاُقُ الْأَمَةِ تَطْلِيْقَتَانِ)) ❁

اس حدیث میں لونڈی کی عدت، حیض کے ذریعے گزارنے کی بیان کی گئی ہے تو آزاد عورت کی عدت بھی حیض کے ذریعے ہوگی۔

پس دلائل کے اعتبار سے ثابت ہوا کہ ”قُرْوَاء“ سے مراد حیض لینا رائج ہوگا۔ ❁

❁ سوال ❁ مصنف رحمہ اللہ نے خاص کی مثال ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ سے کیا

❁ ۶۵ / الطلاق: ۴۔ ❁ سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق: ۲۰۸۰۔ اس میں عطیمہ مدلس اور عمر بن شیبہ ضعیف ہیں۔ ❁ دلائل کے اعتبار سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا موقف رائج ہے کہ ”قُرْوَاء“ سے مراد حیض ہے۔ حدیث میں یہ لفظ حیض کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ آپ ﷺ نے مستحاضہ عورت کے بارے میں فرمایا: ((أَنْ تَدْعَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِهَا)) ”کہ وہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔“ سنن ابی داود، کتاب الطہارۃ: ۲۸۵، ۲۸۱، ۲۹۷؛ جامع الترمذی: ۱۲۶ ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے لیے فرمایا: ((أَنْ تَعْتَدَ بِثَلَاثِ حِيضٍ)) ”کہ وہ تین حیض عدت گزارے۔“ سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق: ۲۰۷۷، سنن ابی داود: ۱۹۳۷۔

ثابت کیا ہے؟

﴿جواب﴾ احناف کے نزدیک اللہ کا فرمان: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ میں لفظ ”تَنْكِحَ“ خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ لفظ ”تَنْكِحَ“ میں فاعل کی نسبت عورت کی طرف ہو رہی ہے جس سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال کیا ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، ولی کی اجازت لازمی نہیں ہے اور اس کے معارض حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ ﴿﴾

خبر واحد ہے اور تطبیق دینا ممکن نہیں ہے اس لیے حدیث کو چھوڑ کر خاص پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کا نکاح جائز نہیں ہے کیونکہ ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ کی تفسیر صحیح حدیث نے کر دی ہے (جو پہلے ذکر کر دی گئی ہے) چنانچہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے مذکورہ اختلاف کی روشنی میں مندرجہ ذیل مسائل تفریع ہوں گے۔

1] امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نکاح میں جو ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہے، خاوند کے لیے وطی کرنا جائز ہے کیونکہ وہ صحیح نکاح ہے۔

امام شافعی کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر ہونے والے نکاح میں وطی کرنا جائز نہیں کیونکہ نکاح صحیح نہیں ہے۔

2] امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے نکاح میں خاوند پر حق مہر دینا فرض ہے۔

امام شافعی کے نزدیک خاوند کے اوپر اس طرح کے نکاح میں حق مہر فرض نہیں ہے۔

3] امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے نکاح میں خاوند کے ذمہ نان و نفقہ اور سکنی لازم ہے۔

﴿۲/ البقرة: ۲۳۰﴾

سنن ابی داود: ۲۰۸۳، جامع الترمذی: ۱۱۰۲۔ لیکن الفاظ میں فرق ہے۔

امام شافعی کے نزدیک نان و نفقہ اور سکنی خاوند کے ذمہ نہیں ہے۔

[4] امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح کے منعقد ہونے والے نکاح میں طلاق دینا جائز ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس طرح منعقد ہونے والے نکاح میں طلاق دینا جائز نہیں ہے۔

[5] امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر کیے جانے والے نکاح میں تین طلاقیں کے بعد عورت کو نکاح میں لانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ حلالہ کروائے۔

امام شافعی کے نزدیک اس طرح منعقد ہونے والے نکاح میں تین طلاقیں کے بعد بغیر حلالہ کے مطلقہ کو نکاح میں لانا جائز ہے کیونکہ پہلا نکاح ہوا ہی نہیں ہے۔

**سوال** مصنف نے خاص کی مثال ﴿قَدْ عَلَيْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ سے کیا ثابت کیا ہے؟

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف اور مسائل کی تفریع بیان کریں؟

**جواب** احناف کے نزدیک: ﴿قَدْ عَلَيْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان

میں لفظ فَرَضْنَا خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اس آیت کریمہ میں حق مہر کی تعیین کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حق مہر کو مقرر کر دیا ہے اور

اس میں بندوں کا دخل نہیں ہے۔ البتہ کم از کم کی تعیین حدیث رسول سے کر دی گئی ہے اور وہ

دس درہم ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿قَدْ عَلَيْنَا مَا فَرَضْنَا﴾ میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ

حق مہر کی تعداد اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اور اس مقرر مقدار میں اجمال تھا اور مجمل محتاج

بیان ہوتا ہے اور نبی ﷺ نے ((لَا مَهْرَ أَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ))

فرما کر اس کی تفسیر کر دی، اب خبر واحد سے اس کی کم از کم مقدار مقرر کر دی گئی ہے اور وہ

دس درہم ہے اور وہ تعیین قیاس کے مطابق بھی ہے، کیونکہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے دس درہم

والی چیز کی قیمت مقرر کی گئی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ انسانی عضو کی قیمت کم از کم دس درہم

ہے اور ”بُضْع“ بھی انسانی عضو ہے اس کی قیمت بھی کم از کم دس درہم ہونی چاہیے۔

❖ ۳۳/ الاحزاب: ۵۰۔ ❖ در اقطنی: ۳/ ۲۴۴، بیہقی: ۷/ ۱۳۳، لیکن یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ

اس کی سند میں دوراوی ضعیف ہیں ایک تو حجاج بن أرطاة جو تدلیس کی وجہ سے اور دوسرے بشر بن عبد مضر جو ہیں اور امام

بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے (تفصیل کے لیے دیکھئے نیل الاوطار، ج ۶ ص: ۱۷۰) نیز یہ خبر واحد ہے اور فقہ حنفی کے مطابق

قرآن کے عام (أَنْ تَتَّقُوا بِأَمْوَالِكُمْ) کو مقید نہیں کر سکتی۔

احناف کے نزدیک لفظ ”قَرَضًا“ خاص ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اور حق مہر کی مقدار کم از کم دس درہم متعین ہو چکی ہے اور زیادہ کی کوئی حد نہیں۔

امام شافعی کے نزدیک حق مہر کی مقدار مقرر اور متعین نہیں ہے بلکہ یہ بیوع اور دیگر عقود مالیہ کی طرح ہے جس طرح بیع میں بائع اور مشتری باہم رضا مندی سے قیمت مقرر کرتے ہیں اسی طرح حق مہر خاوند اور بیوی کی رضا مندی سے متعین کیا جائے گا اور دس درہم کی قید لگانا درست نہیں ہے۔ ❀

چنانچہ احناف کے نزدیک حق مہر کی تعیین شرعی مسئلہ ہے جس میں بندوں کا کوئی دخل نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک یہ نکاح کی طرح ہے اور حق مہر کی تعیین بندوں کے اتفاق رائے پر ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے فریقین میں مندرجہ ذیل مسائل تفریع ہوتے ہیں:

[۱] امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح میں مشغول ہونا نفلی عبادت سے بہتر ہے کیونکہ نکاح عبادات میں سے ہے۔ ❀

امام شافعی کے نزدیک نکاح میں مشغول ہونے سے نفلی عبادت بہتر ہے کیونکہ نکاح عقود مالیہ کی طرح ہے۔ عقود مالیہ میں مشغول ہونے سے بہتر ہے کہ نفلی عبادت کی جائے۔

❀ حق مہر کی کم از کم مقدار میں امام شافعی رحمہ اللہ کی بات رائج ہے کیونکہ شریعت نے حق مہر کی کم یا زیادہ کی مقدار مقرر نہیں کی بلکہ مرد و عورت کی رضا مندی پر رکھی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے خواہش مند ایک صحابی کو فرمایا تھا: ((التَّمَسُّ وَلَوْ خَاتَمًا مِّنْ حَدِيدٍ)) ”لوہے کی ایک انگوٹھی ہی تلاش کر کے لاؤ۔“ جب اُسے انگوٹھی بھی نہ ملی تو قرآن کی چند سورتوں کے کھانے کے عوض نکاح کر دیا۔ (صحیح بخاری، کتاب النکاح: ۵۰۸۷، مسلم: ۱۴۲۵؛ ابوداؤد: ۲۱۱۱؛ ترمذی: ۱۱۱۴)۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے کھجور کی گٹھلی کے برابر سونا حق مہر دیا۔ (ابوداؤد: ۲۱۰۹) اور یہ سواتین سے لے کر پانچ درہم کی قیمت بنتی ہے۔ (نیل الاوطار، ج ۶، ص: ۱۷۰)۔

❀ وسعت والے پر نکاح کرنا ضروری ہے خصوصاً جسے گناہ میں ملوث ہونے کا خدشہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ)) ”اے نوجوانوں کی جماعت! تم میں سے جسے نکاح کرنے کی طاقت ہو وہ نکاح کرے۔“ (صحیح البخاری، کتاب النکاح: ۵۰۶۵؛ مسلم: ۱۴۰۰)، اس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((وَمَنْ كَانَ ذَا عُلُوٍّ فَلْيَنْكِحْ)) ”جو نکاح کی طاقت رکھتا ہو وہ نکاح کرے۔“ (ابن ماجہ: ۱۸۴۶ بسند حسن)۔

[2] امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کو اکٹھا یا الگ الگ دونوں طریقوں سے طلاق دے کر ختم کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح عبادات میں سے ہے اور عبادات کو ایک دم اپنے آپ سے دور کرنا درست نہیں ہوتا، ویسے بھی اکٹھی طلاقیں دینے سے حدیث کی مخالفت لازم آتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک نکاح کو اکٹھی یا الگ الگ تین طلاقیں دے کر فسخ کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح بیع کو فسخ کرنا جائز ہے۔

[3] امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دینا جائز نہیں ہے۔

امام شافعی کے نزدیک تین طلاقیں اکٹھی دینا جائز ہے۔ ❁

[4] امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کو فسخ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احناف کے نزدیک خلع بھی طلاق بائنہ ہوتا ہے یہ نکاح کو فسخ کرنے والا نہیں ہوتا۔

امام شافعی کے نزدیک: نکاح کو خلع سے فسخ کیا جاسکتا ہے جس طرح اقالہ سے بیع کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔ ❁

عام

❁ سوال ❁ عام کی اقسام اور تعریف تحریر کریں؟

❁ جواب ❁ عام کی تعریف: ہر وہ لفظ جو ایک جماعت یا گروہ کو شامل آئے۔

اس کی دو قسمیں ہیں:

1] عام مخصوص منہ البعض 2] عام غیر مخصوص منہ البعض

❁ اکٹھی تین طلاقیں دینا منع ہے۔ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں اکٹھی دے دیں جب رسول اللہ ﷺ کو پتہ چلا تو آپ غصہ سے کھڑے ہوئے اور فرمایا: ((اَيْلَعَبُ بِكِتَابِ اللّٰهِ وَاَنَا بَيْنَ اَظْهُرِكُمْ)) ”میری موجودگی میں اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل تماشا کیا جا رہا ہے؟“ سنن النسائی: ۳۴۳۰۔

❁ خلع کو فسخ نکاح قرار دینے والوں کے دلائل قوی ہیں کیونکہ 1] خلع کے بعد عورت عدت خاوند کے گھر نہیں گزرے گی جبکہ طلاق میں خاوند کے گھر عدت گزارنا ضروری ہے۔ 2] خلع کی عدت ایک حیض ہے جبکہ طلاق کی تین حیض۔ 3] خلع میں حق مہر واپس دیا جاتا ہے جبکہ طلاق میں نہیں دیا جاتا۔ 4] خلع میں مرد و عورت کا حق نہیں ہوتا جبکہ طلاق میں ہوتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ خلع کے احکام، طلاق سے مختلف ہیں، اور خلع فسخ نکاح ہوتا ہے۔

- 1] عام مخصوص منہ البعض کی تعریف: وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو۔
- 2] عام غیر مخصوص منہ البعض کی تعریف: وہ عام جس سے کسی بھی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔

**سوال** عام غیر مخصوص منہ البعض کا کیا حکم ہے اور مصنف کی بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کریں؟

**جواب** احناف کا موقف:

احناف کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض خاص کی طرح مفید علم یقینی ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، کیونکہ جس طرح خاص کسی خاص لفظ کے لیے وضع کیا گیا ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح عام کسی عموم کے لیے وضع کیا گیا ہوتا ہے اور لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اس لفظ کی دلالت قطعی اور حتمی ہوتی ہے۔

شوافع کا موقف:

شوافع کے نزدیک یہ خبر واحد اور قیاس کی طرح مفید علم ظنی ہوتا ہے، اس لیے یہ ظنی الثبوت ہوتا ہے یعنی اس کے حکم پر عمل کرنا تو واجب ہوتا ہے لیکن اس کا یقین اور اعتماد کرنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں جو خصوص کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

امثلہ کی وضاحت:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ ❁

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس آیت میں ”جَزَاءً بِمَا كَسَبَا“ میں لفظ ”مَا“ عام ہے اور عام پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آیت کا مطلب یہ ہوا کہ چور سے جو کچھ بھی سرزد ہوا ہے اس کی سزا صرف قطع یز ہے اگر چور سے مسروقہ مال ہلاک ہو جائے اور اس کا ہاتھ ہلاکت مال کے بعد کاٹا جائے تو اس پر ضمانت مال نہیں آئے گی کیونکہ ہاتھ کاٹنا اس کے تمام جرائم اور گناہ کا کفارہ ہے اور ضمانت مقرر کرنے کی صورت میں یہ سزا چوری اور ہلاکت

مال کا مجموعہ بن جائے گی جو قرآن کے عام کے خلاف ہے۔ کلمہ ”منا“ کے عام ہونے پر امام الفقہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اگر مالک اپنی لونڈی کو کہے:

اِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ

اگر لونڈی کے ہاں لڑکا اور لڑکی جڑواں پیدا ہوں تو وہ لونڈی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ”منا“ عام ہے جس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا پورا حمل غلام پر مشتمل ہو، جبکہ یہاں آدھا حمل غلام اور آدھا حمل جاریہ پر مشتمل ہے تو لونڈی آزاد نہیں ہو سکتی۔ اس سے ثابت ہوا کہ لفظ ”منا“ عام پر دلالت کرتا ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطع ید کے ساتھ مال کی ضمانت بھی لازم آئے گی اور وہ مال مغضوب پر قیاس کیا جائے گا کیونکہ غضب شدہ مال ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمان تمام کے نزدیک غاصب پر آئے گی۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ﴾

”مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“، غیر مخصوص منہ البعض ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے اس سے ثابت ہوا کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا لازمی نہیں ہے بلکہ قرآن کا جو بھی حصہ آسان ہو اس کو پڑھا جاسکتا ہے۔ اور حدیث ((لَا صَلَوةَ اِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)) خبر واحد ہے اور قرآن کے عموم کے ساتھ تطبیق بھی ممکن ہے۔ اس طرح دونوں پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کہ ”لَا صَلَوةَ“ میں ”لا“ نفی کمال بنالیا جائے۔

پس احناف کے نزدیک مطلق قراءت کی فرضیت تو قرآن سے ثابت ہوتی ہے اور فاتحہ کا وجوب حدیث سے ثابت ہوا۔

73/ المزمل: ۲۰۔ احناف کے نزدیک سورۃ الفاتحہ فرض نہیں بلکہ واجب ہے یعنی اس کے بغیر نماز کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جبکہ جمہور صحابہ و تابعین، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ تمام کے نزدیک سورۃ الفاتحہ ضروری ہے۔ جمہور کے دلائل میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

① حضرت عبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ)) (صحیح البخاری، کتاب الاذان: ۷۵۶؛ مسلم: ۳۹۴)۔ (بقیہ حاشیا گلے صفحہ پر)



امام شافعی کے نزدیک: حدیث پر عمل کرتے ہوئے سورۃ فاتحہ کی قراءت ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿۳﴾

﴿لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ❁

اس آیت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک ”مما“ عام ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک اس ذبیحہ کا کھانا حرام ہے جس پر تکبیر نہ پڑھی جائے۔ البتہ بھول کر نہ پڑھنے والے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ناسی (بھولنے والا) ذاکر کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسے حدیث میں ہے:

((رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ)) ❁

نیز فرماتے ہیں کہ قرآن نے لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (یعنی جان بوجھ کر اللہ کا نام نہ لینا) فرمایا ہے۔

نہ کہ لَمْ يَذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (یعنی اللہ کا نام یاد نہ آیا ہو) جس سے ثابت ہوا کہ جان بوجھ کر تکبیر نہ پڑھنے والے کا ذبیحہ حرام ہوگا۔

اور حدیث: ((كُلُّهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ)) یہ خبر واحد ہے اور تطبیق ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اسے ترک کر دیا جائے گا کیونکہ اگر جان بوجھ کر تکبیر چھوڑنے والے کا ذبیحہ حلال ہو تو بھولنے والے کا ذبیحہ بالاولیٰ حلال ہونا چاہیے۔

(گزشتہ سے پیوستہ ❁❁❁) ② مَسْنَى الصَّلَاةِ کو آپ نے فرمایا: قرآن کا جو حصہ تمہیں آسان ہو وہ پڑھو (بخاری: ۶۲۵۱) اور دوسری روایت میں اس کی وضاحت آگئی کہ ((ثُمَّ اقْرَأُوا بِأَمِّ الْقُرْآنِ)) (صحیح ابن حبان: ۴۸۴، أحمد)۔

③ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی تو اس کی نماز مکمل نہ ہوگی، آپ نے یہ تین مرتبہ فرمایا۔ (ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ: ۸۲۱؛ مسلم: ۳۹۵)۔

اس حدیث میں ”خداج“ کے لفظ سے ایسا نقص مراد ہے جو فساد و بطلان کو لازم ہے۔ کیونکہ خداج کا لفظ اہل عرب کے ہاں اس وقت بولا جاتا ہے جب اونٹنی حمل ساقط کر دے اور گرا ہوا بچہ مردہ ہوتا ہے۔

❁ ۶/ الانعام: ۱۲۱۔ ﴿سَنَنْ اَيْنَ مَا يَلٰجِيْ اِنَ الْفَاظَ كَ سَا تَ هَ حَ دِ يْ تَ وَارِدَ هَ: ((اِنَّ اللّٰهَ تَجَاوَزَ لِيْ عَنْ اُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانِ.....)) سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق: ۲۰۴۳۔

جب دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے تو کتاب اللہ کا حکم ترک کرنا لازم آئے گا۔  
امام شافعی کے نزدیک اس حدیث کی تخصیص کی بناء پر مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے۔ خواہ جان  
بوجھ کر تکبیر چھوڑ دے۔

امام مالک کے نزدیک ”ما“ عام ہے جس سے مراد جس ذبیحہ پر بھی نام نہ لیا گیا ہو وہ  
حرام ہے تو عمدًا یا نسیاناً تکبیر چھوڑنے سے ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔  
④ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿أَهْتَكُمُ الْتِيَّ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ ❁

امام ابوحنیفہ کے نزدیک: امام صاحب کے نزدیک لفظ ”التی“ عام ہے اور عام پر عمل کرنا  
واجب ہوتا ہے۔

اور آیت کا تقاضہ یہ ہوا کہ جس عورت نے بھی دودھ پلایا ہو، دودھ خواہ قلیل ہو یا کثیر وہ عورت  
ہمیشہ کے لیے دودھ پینے والے بچے پر حرام ہوگی۔ اور حدیث: ((لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا  
الْمَصَّتَانِ)) ❁ خبر واحدہ ہے اور تطبیق ممکن نہیں تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک: قرآن کے مذکورہ عام کو خبر واحد سے خاص کیا جاسکتا ہے اس لیے  
حرمت رضاعت کے لیے کم از کم پانچ رضاعات کا ہونا لازمی ہے۔ ❁

❁ سوال ❁ عام مخصوص منہ البعض کسے کہتے ہیں؟ اس کا حکم بیان کرتے ہوئے واضح کریں  
کہ خبر واحد اور قیاس کے ساتھ عام کی تخصیص کس طرح کی جاسکتی ہے۔

❁ ۴/ النساء: ۲۳۔ ❁ مسلم، باب فی المصۃ والمصتان: (۱۴۵۰)۔

❁ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک رائج ہے کہ تھوڑی مقدار دودھ پینے سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ)) ”ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت ثابت  
نہیں ہوتی۔“ ایک روایت میں ہے: ((لَا تُحَرِّمُ الرُّضْعَةُ وَلَا الرُّضْعَتَانِ)) ایک دو مرتبہ دودھ پینے سے حرمت  
ثابت نہیں ہوتی۔ (مسلم، کتاب الرضاع: ۱۴۵۰؛ سنن ابی داود: ۲۰۶۳)۔

حضرت سہلہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے ((فَارْضَعْتُ خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ وَلَدِهَا مِنَ  
الرِّضَاعَةِ)) ”انہوں نے (حضرت سالم رضی اللہ عنہ کو) پانچ مرتبہ دودھ پلایا تو وہ اس کے بچے کی جگہ ہو گیا۔“ (سنن  
ابی داود، کتاب النکاح: ۲۰۶۱)۔ صحابہ کرام سے حضرت عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن زبیر، حضرت  
عائشہ رضی اللہ عنہا اور امام عطاء، طاووس، سعید بن جبیر، ابن تیمیہ، امام ترمذی رحمہ اللہ وغیرہ پانچ رضعات کے قائل ہیں۔ جبکہ  
اسحاق بن راہویہ، ابو ثور اور ابن منذر رحمہ اللہ تین رضعات کے قائل ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

**جواب** عام مخصوص منہ البعض کی تعریف میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہے:

احناف کے نزدیک:

کسی عام کلام سے متصل اور مستقل کلام کے ساتھ بعض افراد کے خارج کرنے کو عام مخصوص منہ البعض کہتے ہیں اور مستقل کلام وہ ہوتی ہے جو مفید حکم ہو، پس اگر کلام مستقل نہ ہو یا عام کے ساتھ متصل نہ بولی جائے تو تخصیص نہ ہوگی۔

شوافع کے نزدیک:

عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کرنے کو عام مخصوص منہ البعض کہتے ہیں ان کے نزدیک کلام مستقل اور متصل ہونے کی قید نہیں ہے۔

حکم

عام مخصوص منہ البعض ظنی الثبوت ہوتا ہے مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، کیونکہ جب عام کے بعض افراد کو ایک مرتبہ خاص کر لیا جائے تو باقی میں بھی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ پہلی مرتبہ دلیل قطعی کے ساتھ تخصیص ہوگی اس کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ساتھ بھی تخصیص کی جاسکتی ہے، یہاں تک کہ اس عام کے تین فرد باقی رہ جائیں جب تین فرد باقی رہ جائیں تو دلیل ظنی کے ساتھ مزید تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ جمع کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور عام میں افراد کی تعداد کا جمع ہونا ضروری ہے۔ اگر عام کے فرد ایک یا دو باقی رہ جائیں تو وہ منسوخ شمار ہوں گے اور دلیل ظنی کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہوتا کیونکہ نسخ کے لیے دلیل قطعی کی ضرورت ہوتی ہے۔

ملاحظہ: مصنف کی یہ بات اُس عام کے بارے میں ہے جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع اور نکرہ ہو، مثلاً: مُسْلِمُوْنَ اور مُشْرِکُوْنَ یا صرف معنی جمع والا ہو، جیسے: قوم، رَهْطُ البتہ جو جمع معرف باللام، جنس یا نکرہ فنی کے تحت آنے کی وجہ سے ہو تو وہ اس حکم میں شامل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان میں تین کے بعد بھی تخصیص کرنا جائز ہوگی یہاں تک کہ ایک فرد باقی رہ جائے۔

دلیل ظنی سے اختصاص کی وجہ

جب عام سے پہلی مرتبہ دلیل قطعی سے تخصیص کی گئی تو اس وقت مَخَصَّص کی مندرجہ

ذیل دو صورتیں ہوں گی:

① مَخْصَصٌ مَجْہُولٌ ہوگا۔ ② مُخْصَصٌ مَعْلُومٌ ہوگا۔

① مَخْصَصٌ مَجْہُولٌ:

اگر مَخْصَصٌ مَجْہُولٌ ہو تو مخصوص کیے ہوئے افراد کے ہر فرد میں تخصیص کا احتمال ہوگا اور باقی افراد کے بارے میں جائز ہوگا کہ وہ حکم عام کے تحت رہیں یا حکم خاص کے تحت رہیں۔ اس طرح ہر فرد معین میں دونوں طرفین برابر ہو جائیں گی، البتہ کسی دلیل شرعی (یعنی قطعی یا ظنی) کے پائے جانے سے ان افراد کو انہی کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا، مثلاً امیر کا کہنا: اُقْتُلُوا بَنِي فُلَانٍ إِلَّا بَعْضَهُمْ اس میں ہر فرد کی نسبت احتمال ہے کہ وہ تخصیص کے تحت آئے گا یا نہیں؟ یعنی جو بعض مخصوص افراد ہیں، ان میں سے ہر فرد کو مقتولین میں شامل کرنے یا غیر مقتولین میں شامل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے۔

② مَخْصَصٌ مَعْلُومٌ:

اگر مَخْصَصٌ مَعْلُومٌ ہو تو جائز ہوگا کہ وہی علت کسی فرد معین میں پائی جائے اور وہ بھی تخصیص حاصل کر لے، مثلاً اللہ کا فرمان ہے:

﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ ❁

یہ حکم تمام مشرکین کو شامل ہے۔ اور دوسری آیت میں اس کا مَخْصَصٌ آ گیا ہے کہ

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ ❁

ان مخصوص اور معلوم افراد کی تخصیص کی علت تلاش کی گئی تو معلوم ہوا کہ ذمی لوگوں سے نقصان کا خطرہ بہت کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ذمی لوگوں کو قتل کرنے سے روکا گیا ہے اور یہی علت اطفال اور شیوخ میں پائی جاتی ہے۔ لہذا عام مخصوص منہ البعض کے افراد میں حکم یقینی کی بجائے حکم ظنی آ جائے گا۔ خبر واحد اور قیاس بھی دلیل ظنی ہیں۔ اس لیے ظنی الثبوت کو دلیل ظنی سے خاص کیا جاسکتا ہے۔

## مطلق اور مقید کی بحث

سوال: مطلق اور مقید کی تعریف اور اس کا حکم تحریر کریں؟

جواب: مطلق کی تعریف:

مطلق کی دو طرح تعریف کی گئی ہے:

- 1] هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِلَا قَيْدٍ ”وہ لفظ جو بغیر کسی قید کے حقیقت پر دلالت کرے۔“ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ❁
- 2] مطلق وہ لفظ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرے، صفت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مقید کی تعریف:

- 1] هُوَ مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِقَيْدٍ ”وہ لفظ جو کسی قید کے ساتھ حقیقت پر دلالت کرے۔“ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ ❁
  - 2] مقید وہ لفظ ہے جو کسی ذات پر بمع صفت کے دلالت کرے۔
- حکم:

مطلق کے حکم میں احناف اور شوافع کا مندرجہ ذیل اختلاف ہے:

احناف:

ان کے نزدیک قرآن کا مطلق، خاص کی طرح قطعی الثبوت ہوتا ہے جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہو، تو بلا قید اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کو خبر واحد یا قیاس سے مقید نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ کتاب اللہ قطعی الثبوت ہے جبکہ خبر واحد اور قیاس ظنی الثبوت ہیں

اس لیے ظنی کے ساتھ قطعی کو نہ تو منسوخ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے کسی وصف کو مقید کیا جاسکتا ہے۔

شواہع:

ان کے نزدیک یہ عام کی طرح ظنی الثبوت ہوتا ہے، اس کو خبر واحد اور قیاس کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے۔

**سوال** مطلق کے متعلق مصنف کی بیان کردہ اُمثلہ کی وضاحت اور احناف و شواہع کا اختلاف واضح کریں؟

**جواب** صاحب کتاب نے مطلق کے متعلق مندرجہ ذیل اُمثلہ بیان کی ہیں:

❶ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ ❷

احناف:

احناف کے نزدیک ”فَاغْسِلُوا“ اور ”وَأَمْسَحُوا“ مطلق ہیں جس سے ہاتھ، پاؤں اور چہرے کا دھونا اور سر کا مسح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ اور وضو میں نیت، تسمیہ، ترتیب اور موالاة کی قید لگانا درست نہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں خبر واحد سے ثابت ہیں۔ اور خبر واحد سے قرآن کے مطلق کو مقید کرنا درست نہیں ہے۔

البتہ ہم خبر واحد پر اس طرح عمل کریں گے کہ قرآن کا مطلق حکم تبدیل نہ ہونے پائے وہ اس طرح کہ اعضاء کو دھونا اور مسح کرنا، اس کی فرضیت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اور نیت و تسمیہ وغیرہ کا ثبوت سنت سے ثابت ہے۔ اس لیے یہ سنت کے درجہ میں ہوں گے۔

شواہع:

شواہع اور دیگر ائمہ کے نزدیک وضو میں اعضائے مغسولہ اور ممسوحہ کے علاوہ

نیت، ترتیب، تسمیہ اور موالاة بھی ضروری ہیں، کیونکہ یہ تمام چیزیں نص حدیث سے ثابت ہیں اور ان کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کرنا جائز ہے۔

امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام لیث، امام اسحاق بن راہویہ وغیرہم رحمہم اللہ کے نزدیک دیگر اعمال صالح کی طرح وضو میں نیت کرنا فرض ہے، ان کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اَنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)) (صحیح البخاری، کتاب بدالوحی: ۱؛ مسلم: ۱۹۰۷)۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ((لَا عَمَلَ وَلَا قَوْلَ إِلَّا بِالنِّيَّةِ)) (العلل المتناہیة لابن الجوزی، ج: ۲، ص: ۳۴۶)۔ ((اَنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ)) میں کلمہ ”اَنَّمَا“ حصر کے لیے ہے اور ”الاعمال“ پر الف ولام برائے استغراق ہے جو حصر کا معنی دیتا ہے۔ (البحر المحیط للزرکشی، ج: ۴، ص: ۵۰)۔ اس لیے معنی یہ ہوا کہ ہر عمل، نیت پر منحصر ہے اور نیت کے بغیر کوئی عمل قبول نہیں ہوتا۔ (نیل الاوطار، ج: ۱، ص: ۲۰۸)۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علما کا اتفاق ہے کہ تمام مقاصد میں نیت شرط ہے۔ (فتح الباری، ج: ۱، ص: ۱۴) امام ابن قیم رحمہ اللہ اور ابن حزم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی وضو کے لیے نیت کرنا ضروری ہے (اعلام الموقعین، ج: ۳، ص: ۱۱۱؛ المحلی، ج: ۱، ص: ۱۳۱)۔

وضو میں ترتیب کو ملحوظ رکھنے کو ضروری قرار دینے والوں کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

- ① آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((اِذَا تَوَضَّأْتُمْ فَاَبْدُؤْا بِمِيْمَانِكُمْ)) ”جب وضو کرو تو اپنی دائیں اطراف سے شروع کرو۔“ (صحیح ابن ماجہ: ۳۲۳؛ ابوداؤد، کتاب اللباس: ۴۱۴۱؛ ترمذی: ۱۷۶۶)۔
- ② آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی سے کہا ((تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ)) ”اس طرح وضو کرو جیسے اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے“ پھر آپ نے اسے بالترتیب وضو سکھایا۔ (ابو عوانہ: ج: ۱، ص: ۲۵۳؛ بیہقی، ج: ۱، ص: ۳۸)
- ③ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ مرتب وضو کیا اور اس کا دوسروں کو حکم دیا۔ امام شوکانی رحمہ اللہ اور سید سابق رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ترتیب واجب ہے۔ (السیل الجرار، ج: ۱، ص: ۸۷؛ فقہ السنۃ، ج: ۱، ص: ۳۳) تسمیہ کے وجوب کی دلیل یہ حدیث ہے: ((لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ)) یہ حدیث ۹ صحابہ کرام سے مروی ہے دیکھئے (ابوداؤد: ۱۰۲؛ ابن ماجہ: ۳۹۷؛ دارقطنی، ج: ۱، ص: ۷۱)۔ احادیث کا مجموعہ ایک دوسرے کو تقویت دیتا ہے اور یہ حسن یا صحیح کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ یہی بات حافظ ابن حجر، امام شوکانی، مبارکپوری، ابن کثیر اور سید سابق وغیرہم رحمہم اللہ نے کہی ہے۔

مولاة سے مراد پے در پے وضو کرنا، اس کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی نے وضو کیا اور اس کے قدم میں ناخن کے برابر جگہ خشک رہ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وُضُوءَكَ)) ”واپس جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو۔“ چنانچہ وہ واپس گیا اور وضو کر کے نماز پڑھی (مسلم، کتاب الطہارۃ: ۲۴۳؛ احمد، ج: ۱، ص: ۲۱)۔ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ((فَاَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ)) (ابوداؤد، کتاب الطہارۃ: ۱۷۵؛ احمد، ج: ۳، ص: ۱۴۶) امام مالک رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ بھی مولاة کے وجوب کے قائل ہیں۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۚ﴾

احناف:

ان کے نزدیک یہ آیت غیر شادی شدہ زانی کی حد میں مطلق وارد ہوئی ہے۔ اس کے ساتھ خبر واحد کے ذریعے تغریب عام (ایک سال کی جلا وطنی) کی قید لگانا درست نہیں۔ البتہ خبر واحد پر اس طرح عمل کیا جاسکتا ہے کہ کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہونے پائے۔ وہ اس طرح کہ ”جَلْدُ مِائَةٍ“ یہ شرعی حد ہے اور تغریب عام امور ریاست کی بنا پر نافذ کی جائے گی۔  
شوافع:

ان کے نزدیک غیر شادی شدہ زانی کی حد ”جَلْدُ مِائَةٍ“ اور تغریب عام ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: ((الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ)) \* ان کے نزدیک خبر واحد کے ساتھ قرآن کے مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے۔

3 اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَلْيَكُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۝﴾

احناف:

ان کے نزدیک بیت اللہ کے طواف زیارت میں یہ آیت مطلق ہے، اس کے ساتھ وضوء کی شرط لگا کر خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔

البتہ خبر واحد کے ساتھ اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم نہ بدلنے پائے، وہ اس طرح کہ مطلق طواف کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ اور وضوء کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہوا ہے، البتہ وضوء کو چھوڑنے کی وجہ سے جو ثواب میں کمی واقع ہوئی ہے اسے قربانی کے ساتھ پورا کیا جاسکتا ہے۔

\* ۲۴/النور: ۲۔

\* سنن ابن ماجہ، کتاب الحدود: ۲۵۵۰ اس میں ”سَنَةٍ“ کا لفظ ہے۔

\* ۲۲/الحج: ۲۹۔



شوافع:

ان کے نزدیک بیت اللہ کے طواف کے ساتھ وضو کی شرط ہے کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: ((الطَّوْافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ)) ﴿۱﴾ ”بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے۔“ جس طرح نماز کے لیے وضو شرط ہے اسی طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہے۔ ﴿۲﴾

﴿۴﴾ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرُّكْعَيْنِ﴾ ﴿۵﴾ ﴿۶﴾

احناف:

ان کے نزدیک یہ آیت رکوع کے بارے میں مطلق ہے اور رکوع پیٹھ جھکانے کا نام ہے اب قرآن کے اس مطلق پر خبر واحد کے ساتھ طمانیت کی شرط لگانا جائز نہیں۔ البتہ طمانیت والی حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے مطلق میں تغیر نہ آئے۔ وہ اس طرح کہ مطلق رکوع کی فرضیت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے اور طمانیت کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے۔

﴿۱﴾ النسائی، باب اباحة الكلام في الطواف: ۲۹۲۵۔ ﴿۲﴾ امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک طواف کے لیے وضو ضروری ہے اور ان کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

﴿۱﴾ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((الطَّوْافُ حَوْلَ الْبَيْتِ مِثْلُ الصَّلَاةِ)) ”بیت اللہ کے گرد طواف، نماز کی طرح ہے۔“ (جامع الترمذی، کتاب الحج: ۹۶۰؛ ابن خزيمة: ۲۷۳۹)

﴿۲﴾ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ”أَقْلُوا الْكَلَامَ فِي الطَّوْافِ إِنَّمَا أَنْتُمْ فِي الصَّلَاةِ“ ”دوران طواف کلام کم کیا کرو کیونکہ تم نماز میں ہو۔“ (سنن النسائی، کتاب مناسک الحج: ۲۹۲۶، صبحی حلاق نے اسے صحیح کیا ہے) (التعليق على الروضة الندية: ج: ۱: ص: ۶۲۵)

﴿۳﴾ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَوَضَّأَ ثُمَّ طَافَ بِالْبَيْتِ“ ”آپ ﷺ نے وضو کیا پھر بیت اللہ کا طواف کیا۔“ (صحيح البخاری، کتاب الحج: ۱۶۴۱؛ مسلم: ۱۲۳۵)۔

مذکورہ دلائل سے وضو کا شرط یا فرض ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی بات راجح ہے امام ابن تیمیہ اور نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ کا بھی یہی موقف ہے (مجموعہ الفتاویٰ، ج: ۲: ص: ۴۵۳؛ الروضة الندية: ج: ۱، ص: ۶۲۴)

﴿۲﴾ البقرة: ۴۳۔

شواہد:

امام شافعی اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک رکوع میں طمانیت اور تعدیل کا ہونا شرط ہے کیونکہ حدیث ”مسنی الصلوۃ“ ❦ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خلد بن رافع رضی اللہ عنہ کو تین بار فرمایا: ((ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ)) ❦

اور اس کی نماز میں بنیادی غلطی ارکان میں اعتدال اور طمانیت کا نہ ہونا تھا۔

❦ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَمْ تَجِدْ أَمَاءَ فَتَيَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ ❦

احناف:

احناف کے نزدیک مطلق پانی نہ پایا جائے تو تیمم جائز ہوگا، اور اس کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہوگا اور پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف تبدیل بھی ہو جائے تو وہ ماء مطلق سے خارج نہ ہوگا، مثلاً ماء الزأعفران، ماء الصابون وغیرہ ایسے پانی کی موجودگی میں تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وضوء کیا جائے گا کیونکہ اس میں اضافت برائے تعریف ہے۔ البتہ اگر اضافت برائے تنقید ہو تو وہ ماء مطلق کے حکم سے خارج ہوگا، جیسے ماء الورد (عرق گلاب) وغیرہ۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ماء مطلق کے ساتھ ”الْمُنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ“ کی قید لگانا درست نہیں ہے، کیونکہ قرآن کے مطلق کو قیاس کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں۔

البتہ ”ماء النجس“ کے ساتھ وضوء کرنا درست نہیں اس لیے کہ وضوء مقصود طہارت ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

❦ صحیح البخاری، کتاب الاستئذان: ۶۲۵۱، مسلم: ۳۹۷۔ ایک روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔ ((لَا تُجْزِي صَلَاةَ الرَّجُلِ حَتَّى يُقِيمَ ظَهْرَهُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ)) ”آدھی کی نماز اس وقت تک کافی نہیں ہوتی جب تک وہ رکوع و سجدے میں اپنی کمر سیدھی نہ کرے۔“ (سنن ابن داود: ۸۵۵؛ جامع

الترمذی: ۲۶۵) ❦ صحیح البخاری، کتاب الایمان والنذور: ۶۶۶۷۔

❦ ۴/ النساء: ۴۳۔ ❦ ۵/ المائدة: ۶۔

﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ ”لیکن وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔“

اور ماء النجس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ آیت کے اس اشارے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وضو کے وجوب کے لیے حادث (بے وضو) ہونا شرط ہے کیونکہ طہارت کا حصول اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب حدث پایا جائے۔  
شوافع:

امام شافعی اور امام مالک رحمہما کے نزدیک ماء مطلق وہ ہوتا ہے جو ”مَنْزَلٌ مِنَ السَّمَاءِ“ کی صفت سے مقید ہو۔ اگر پانی میں صابن یا زعفران وغیرہ مل جائیں تو وہ ماء مطلق نہ رہے گا اور ماء مطلق کی عدم موجودگی میں ﴿فَلَمْ تَجِدْ وَأَمَّا فَتَيَّبُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ کے مطلق حکم کی وجہ سے تیمم کرنا جائز ہوگا۔  
6 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾

احناف:

اس آیت میں ظہار کرنے والے کا کفارہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ قبل از مسیس غلام آزاد کرے یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اس آیت میں طعام کے کفارہ کے ساتھ مسیس کی قید نہیں ہے، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ

5/ المائدة: ۶۔ اس کی بجائے یہ آیت زیادہ مناسب ہے: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ (۸/ الانفال: ۱۶) ”اور وہ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کرے۔“ 5/ المائدة: ۶۔ اس مسئلہ میں راجح صورت یہ ہے کہ اگر پانی میں پاک چیز مل جائے اور اس پر ماء مطلق کا لفظ بولا جاتا ہو تو وہ پانی پاک بھی ہوگا اور پاک کرنے والا بھی ہوگا۔ اگر وہ پاک چیز ماء مطلق کے نام سے خارج کر دے تو وہ پاک ہوگا لیکن دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا نہ ہوگا۔ جیسے آپ نے غسل میت کے وقت فرمایا: ”پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو اور آخر میں کا فور ملادو“ (مسلم: ۹۳۹، ترمذی: ۹۹۰) تو معلوم ہوا کہ بیری کے پتے اور کا فور ملنے کے باوجود پانی ماء مطلق کے حکم سے خارج نہیں ہوتا اور اس سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسے تالابوں میں درختوں کے پتوں کے گرنے سے رنگ، بو، ذائقہ تبدیل ہو جائے لیکن ماء مطلق کے نام سے خارج نہ ہو تو وہ پاک ہوگا اور پاک کرنے والا بھی ہوگا۔ 58/ المجادلة: ۴۔

کے نزدیک طعام کا حکم مطلق ہے اگر کوئی ظہار کرنے والا کفارہ طعام کے دوران میس کر لے تو اس کا کفارہ درست ہوگا اور اس کو ”تحریر رقبۃ“ اور ”صیام“ پر قیاس کرتے ہوئے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔ پس آیت مذکورہ میں مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا جائے گا۔  
شوافع:

امام شافعی، امام مالک اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک کفارہ طعام کے دوران جماع کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا، بلکہ مظاہر پر کفارہ کا اعادہ لازم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک کفارہ طعام بھی ”تحریر رقبۃ“ اور ”صیام“ کی طرح قبل از میس ہونا لازمی ہے۔  
﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ❁

احناف:

اس آیت میں کفارہ ظہار اور یمین کے لیے ”تحریر رقبۃ“ فرمایا ہے جو مطلق ہے اور اس کے ساتھ ”مومنہ“ کی قید نہیں ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک کفارہ ظہار اور یمین میں مطلق گردن آزاد کرنا کافی ہوگا اور کفارہ قتل پر اس کو قیاس کرتے ہوئے ”مومنہ“ کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے۔

شوافع:

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل کے بارے میں فرمایا:  
﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ ❁

چونکہ تمام کفارات ایک جنس کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، اس لیے کفارہ ظہار اور یمین کے ساتھ ”مومنہ“ کی قید لگانا ضروری ہے اگر ”مومنہ“ گردن آزاد نہ کی جائے، تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ ❁

❁ ۵۸ / المجادلۃ: ۳۔ ❁ ۴ / النساء: ۹۲۔ ❁ کفارہ ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جبکہ کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کرنے کا حکم ہے جن کے نزدیک مطلق کو مقید کرنا جائز ہے ان کے نزدیک حکم ایک ہونے کے ساتھ سب کا ایک ہونا مطلق کو مقید کرنے کے لیے شرط نہیں ہے۔ لیکن اکثریت کے ہاں ایک حکم کے ساتھ سب کا ایک ہونا شرط ہے۔ چونکہ اس مسئلہ میں ایک جگہ غلام کو آزاد کرنے کا سبب ظہار ہے اور دوسرے میں غلام آزاد کرنے کا سبب قتل ہے تو افتراق سبب کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا درست نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے (الوجیز، ص: ۲۸۶، ارشاد الفحول، ص: ۱۴۵، ۱۴۶)

**سوال** سر کے مسح میں ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ کا حکم مطلق ہے اس کو خبر واحد کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا؟

**جواب** آیت وضو ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ میں باء کے بارے میں دو مذہب ہیں امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک ”باء“ زائدہ ہے اور ان کے نزدیک تمام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ جبکہ احناف اور شوافع کے نزدیک ”باء“ تبعیضیہ ہے۔ جس کا معنی یہ ہوا کہ بعض سر کا مسح کرو۔ پھر ان کے مابین اختلاف ہے:

شوافع:

شوافع کے نزدیک جس مقدار پر بعض کا اطلاق ہو سکتا ہے، صرف اتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے اور وہ مقدار دو یا تین بال بھی ہو سکتے ہیں۔

احناف:

احناف کے نزدیک مقدار ناصیۃ یعنی ربع رأس کا مسح کرنا فرض ہے اور ان کی دلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ کی ہے کہ

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ آتَى سُبَّاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى النَّاصِيَةِ وَخُفَّيْهِ. ❁

اس پر شوافع کی طرف سے اعتراض ہے کہ کتاب اللہ میں بعض سر کا مسح کرنا مطلق ثابت ہے اس کو خبر واحد سے مقید کیوں کیا گیا ہے؟

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ یہ مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کے کسی ایک فرد پر عمل کرنے والا مامور کے

❁ مسح رأس کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک رائج ہے کہ مکمل سر کا مسح کیا جائے، کیونکہ آپ ﷺ سے مکمل سر کا مسح ثابت ہے اور پیشانی کے بالوں پر مسح پگڑی کی صورت میں کیا ہے۔ چنانچہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی مکمل حدیث اس طرح ہے: ..... ”وَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ وَعَلَى الْعِمَامَةِ“ کہ آپ ﷺ نے پیشانی مبارک اور پگڑی پر مسح کیا۔ (مسلم، کتاب الطہارۃ: ۲۷۴) چنانچہ پیشانی کے بالوں پر مسح پگڑی مسح کرنا مکمل سر کا مسح کرنے کے حکم میں ہے۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی مکمل سر کا مسح کرنے کا باب قائم کیا ہے کہ مَسَحَ الرَّأْسِ كُلَّهُ (البخاری، کتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله)

کل پر عمل کرنے والا شمار کیا جاتا ہے اور ”وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ“ میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ آدھے یا تہائی سر کا مسح کرنے سے آدھے یا تہائی سر کا مسح فرض نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ لفظ مجمل ہے اور مجمل وہ ہوتا ہے جس کا معنی تو معلوم ہو لیکن اس کی مقدار متعین نہ ہو اور اس کے بعض افراد پر عمل کرنے والا مأمور پر عمل کرنے والا شمار نہیں کیا جاتا ہو۔

پس ”رُءُوسِكُمْ“ کا تعلق مطلق کی بحث سے نہیں ہے بلکہ مجمل کی بحث سے ہے اور مجمل کی تفسیر خبر واحد سے کرنا تمام کے نزدیک جائز ہے۔

**سوال** مطلقہ ثلاثہ کی حرمت غلیظہ، دوسرے خاوند سے نکاح کرنا بیان کی گئی ہے خبر واحد کے ساتھ وطی کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟

**جواب** شوافع کی طرف سے احناف پر یہ اعتراض ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کی حرمت غلیظہ کی انتہا بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾

اس میں صرف دوسرے خاوند سے مطلق نکاح کرنا ہی بیان کیا گیا ہے اور اس مطلق کو خبر واحد ”امرأة رفاعہ“ کے ساتھ مقید کیوں کیا گیا ہے؟ احناف کی طرف سے اس کے دو جواب ہیں:

1 آیت: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ میں نکاح سے مراد وطی ہے، کیونکہ لفظ ”زَوْجًا“ سے عقد ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اگر ”تَنْكِحَ“ کا معنی بھی عقد کیا جائے تو تکرار لازم آتا ہے۔ اور حدیث ((نَاكِحُ الْيَدِ مَلْعُونٌ)) (مشت زنی کرنے والا ملعون ہے) بھی اسی معنی کی تائید کرتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وطی کا معنی خود آیت سے ثابت ہے نہ کہ خبر واحد کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

2 حدیث ”امْرَأَةٌ رِفَاعَةٌ“ خبر واحد نہیں ہے بلکہ مشہور ہے اور مشہور حدیث کے ساتھ مطلق کو مقید کرنا درست ہے۔

## مشترک و مَوول کی بحث

**سوال** مشترک کی تعریف اور حکم مع امثلہ تحریر کریں؟

**جواب** مشترک کی تعریف:

جو لفظ دو یا دو سے زیادہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان کی حقیقتیں مختلف ہوں،

اُسے مشترک کہتے ہیں مثلاً:

- ① جَارِیۃ یہ لفظ لونڈی اور کشتی میں مشترک ہے۔
  - ② مُشْتَرِی یہ لفظ خریدار اور آسمانی ستارے میں مشترک ہے۔
  - ③ بَائِنٌ یہ جدائی اور بیان میں مشترک ہے۔
  - ④ عَیْنٌ یہ آنکھ، چشمہ، سورج، جاسوس، سونا، وغیرہ کے لیے مشترک لفظ ہے۔
- حکم:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مشترک کے مختلف معانی میں سے کسی ایک معنی کو دلیل کے ساتھ متعین کر لیا جائے، تو باقی معانی کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، مثلاً:

❶ لفظ ”قُرُوْءٌ“ یہ طہر اور حیض دونوں میں مشترک ہے۔ احناف کے نزدیک اس سے حیض مراد ہے اور شوافع کے نزدیک طہر ہے۔ بیک وقت دونوں معنی مراد لینا درست نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ مشترک کے معانی اگر ایک دوسرے کی ضد نہ ہوں تو ایک لفظ سے، ایک ہی وقت میں کئی معانی مراد ہو سکتے ہیں۔ جسے عموم مشترک کہا جاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِی الْاَرْضِ وَ  
السَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُوْمُ وَ الْجِبَالُ وَ الشَّجَرُ وَ الدَّوَابُّ وَ کَثِیْرٌ

## مِنَ النَّاسِ ۱۰

اس آیت میں ”يَسْجُدُ“ دو معنوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ذوی العقول کے لیے اصطلاحی سجدہ اور غیر ذوی العقول کے لیے متذلل و خشوع کے لیے استعمال ہوا ہے۔

[2] اگر محرم آدمی شکار کرے تو اس کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا:

﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ ۱۱

اس جگہ لفظ ”مِثْلُ“، مثل صوری اور مثل معنوی میں مشترک ہے۔ لہذا جب ایک معنی متعین کر لیا جائے تو دوسرے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ چڑیا اور کبوتر کے شکار میں مثل معنوی (قیمت) کا اعتبار کرنے پر تمام کا اتفاق ہے جب ایک مرتبہ مثل معنوی متعین ہو گیا تو اب مثل صوری مراد لینا درست نہ ہوگا۔ اس لیے احناف کے نزدیک ہرن اور نیل گائے کے شکار میں بھی مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

جبکہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد رحمہ اللہ اور احناف میں سے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جن جانوروں کا مثل صوری موجود ہے ان کے قتل میں مثل صوری دینا واجب ہے۔ ۱۲ جیسے: ہرن کے شکار میں بکری مثل صوری ہوگی۔ اور جن کا مثل صوری نہیں ہے ان کا مثل معنوی دینا واجب ہے، جیسے چڑیا اور کبوتر وغیرہ۔

اگر مشترک کے کسی معنی کی تعیین نہ ہو تو اس کا حکم باطل ہو جائے گا اور کوئی بھی معنی مراد نہیں لیا جائے گا مثلاً:

[1] ایک آدمی نے وصیت کی کہ میرا مال فلاں کے موالی کو دے دینا اور اس کے اعلیٰ اور اسفل دونوں قسم کے موالی تھے تو عدم تعیین کی وجہ سے وصیت فریقین کے حق میں ساقط اور باطل ہو جائے گی۔

[2] ایک آدمی نے اپنی بیوی کو ”أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّي“ کہہ دیا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مظاہر (ظہار کرنے والا) نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ ”مِثْلُ أُمِّي“ کرامت اور حرمت

۱۱ الحج: ۱۸۔ ۱۲ ۵/ المائدة: ۹۵۔ ۱۳ اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور جمہور کا نظریہ رائج ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: (تفسیر فتح القدیر، ج: ۲، ص: ۷۷، ۷۸؛ تفسیر فتح البیان، ج: ۲، ص: ۳۱۴؛ الروضة الندية، ج: ۱، ص: ۶۰۸)۔



میں مشترک ہے۔ البتہ نیت کی بنا پر اگر ایک معنی متعین کر لیا جائے تو پھر حکم نافذ ہوگا، ورنہ نہیں۔

**سوال** مؤول کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

**جواب** مؤول کی تعریف:

جب مشترک کا دلیل ظنی سے کوئی معنی متعین کر لیا جائے تو اُسے مؤول کہتے ہیں۔

حکم:

مؤول پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر غلطی کا احتمال بھی اس میں ہوتا ہے، مثلاً:

1 کسی آدمی نے بیع کرتے وقت مطلق قیمت کا تذکرہ کرتے ہوئے سودا طے کر لیا اور اس شہر میں مختلف قسم کا سکہ جاری تھا تو بطور تاءیل خاص اس شہر کا سکہ مراد لیا جائے گا اگر تمام سکے مساوی ہوں اور ترجیح والی کوئی صورت بھی نہ ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

2 لفظ ”قُرُوْء“ کو حیض پر اور ﴿حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَکَ﴾ میں نکاح کو واطی پر محمول کرنا اور طلاق کا تذکرہ کرتے ہوئے کنایات طلاق کو طلاق پر محمول کرنا، یہ سب مؤول ہی کے قبیل سے ہیں۔

**سوال** مصنف کے قول: ”الَّذَيْنِ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ اِلَى اَيَّسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءٌ لِلَّذَيْنِ“ کی وضاحت کریں اور اس پر امام محمد رحمہ اللہ کی قائم کردہ تفریع کی وضاحت کریں؟

**جواب** مصنف نے یہ اصول بیان کیا ہے کہ جب کوئی شے دو چیزوں کا احتمال رکھتی ہو تو جس پر دلیل ظنی یا قرینہ قائم ہو جائے اُسے مراد لیا جائے گا اور دوسرے کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس اصول کے مد نظر وہ فرماتے ہیں کہ جب کسی آدمی کے پاس زکوٰۃ کے مختلف نصاب ہوں اور اس کے ذمہ اتنا قرض بھی ہو جو ایک نصاب کو حاوی ہو تو چونکہ قرض مانع زکوٰۃ ہوتا ہے اس لیے قرض کی ادائیگی اس نصاب سے کی جائے گی جس کی ادائیگی آسان ہو، جب ایک نصاب قرض کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے تو اس نصاب سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور دیگر

نصابوں پر زکوٰۃ برقرار رہے گی، مثلاً:

ایک آدمی کے پاس نقدی، سونا، چاندی، مال تجارت اور موسیقی نصاب زکوٰۃ مال ہیں اور اس کے ذمہ اتنا قرضہ بھی ہے جو ایک قسم کے نصاب کو حاوی ہے تو نقدی میں زکوٰۃ نہیں آئے گی کیونکہ اسے ادائیگی قرض کے لیے آسان سمجھا جاتا ہے اور دیگر میں زکوٰۃ آئے گی۔  
امام محمد رحمہ اللہ کی تفریع:

امام محمد رحمہ اللہ نے اس اصول پر یہ تفریح قائم کی ہے کہ ایک آدمی جب نکاح کرے اور حق مہر، زکوٰۃ کا ایک نصاب طے کرے اور اس کے پاس بکریاں اور دراہم دو قسم کا نصاب ہو تو حق مہر کو دراہم کے ساتھ منسلک کیا جائے گا کیونکہ یہ ادائیگی میں آسان ہے۔ اگر اس مال پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ نہیں آئے گی کیونکہ یہ قرض کی ادائیگی کے لیے سمجھا جائے گا اور زکوٰۃ صرف بکریوں پر آئے گی۔

سوال: مفسر کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب: مفسر کی تعریف:

اگر مشترک کا کوئی معنی متکلم کی طرف سے ترجیح پا جائے تو یہ مفسر کہلائے گا۔

حکم:

اس پر عمل کرنا یقینی طور پر واجب ہوتا ہے۔

کوئی آدمی کہے ”لِفُلَانٍ عَلٰی عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا“ متکلم کے لفظ ”نَقْدٍ بُخَارًا“ سے دراہم کی تفسیر ہوگی کہ شہر بخارا کے دراہم مطلوب و مقصود ہیں۔ اگر وہ یہ لفظ بولتا کہ ”لِفُلَانٍ عَلٰی عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ“ تو یہ بات تاویل کے زمرہ میں چلی جاتی اور اس سے مراد شہر کا غالب سکہ ہوتا۔

## حقیقت اور مجاز کی بحث

**سوال** حقیقت اور مجاز کی تعریف لکھیں اور امثلہ کی وضاحت کریں؟

**جواب** ہر وہ لفظ جس کو لغت کے واضع نے کسی متعین شے کے مقابلے میں وضع کیا ہو اگر وہ لفظ موضوع لہ کے لیے استعمال کیا جائے تو حقیقت ہوگا ورنہ مجاز، مثلاً: لفظ ”اَسَد“ شیر کے لیے حقیقت اور بہادر انسان کے لیے مجاز ہوگا۔

حکم:

حقیقت اور مجاز ایک ہی لفظ سے، ایک ہی حالت میں ارادۂ اکٹھے نہیں ہو سکتے، جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1 لفظ ”صاع“ کا حقیقی معنی لکڑی یا لوہے کا پیانا ہے۔ جبکہ مجازی معنی اُس پیمانے میں پائی جانے والی شے ہے۔ جب اجتماعی طور پر صاع سے مجازی معنی لے لیا گیا تو حقیقی معنی کا ترک لازم آئے گا کیونکہ حقیقت اور مجاز کا اکٹھا ہونا محال ہوتا ہے، اس اصول کے تحت حدیث ((لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالِدِرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ)) کا مطلب یہ ہوگا ایک صاع اناج کے ساتھ دو صاع اناج کا تبادلہ منع ہے لیکن ایک صاع پیمانے کے ساتھ دو صاع پیمانوں کی فروخت منع نہیں ہوگی۔

2 ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مُرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ

أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾

اس آیت میں لفظ ”لَمَسَ“ حقیقی اور مجازی دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔

حقیقی معنی کسی چیز کو چھونے کے ہیں اور مجازی معنی جماع کرنے کے ہیں۔ جب مجازی معنی متعین ہو گیا تو حقیقی معنی مراد نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقت اور مجاز دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ جماع سے وضو لازم آئے گا اور مسِّید سے وضو لازم نہیں آئے گا۔

مسند احمد، حدیث: ۵۸۸۵؛ مصنف عبدالرزاق، ۳۳/۸ فیہ ابو جناب مدلس۔

2 ۴/ النساء: ۴۳۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ان کی دلیل آیت کے الفاظ ”أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ“ سے ہے لیکن یہ آیت ان کے موقف کی دلیل نہیں بن سکتی کیونکہ مس سے مراد مباشرت ہے (تفسیر فتح القدیر، ج: ۱، ص: ۲۰۲؛ نیل الاوطار، ج: ۱، ص: ۲۹۷) ❀❀❀ بقیہ حاشیا گلے صفحہ پر

[3] جب کسی آدمی نے اپنے غلاموں کے بارے میں وصیت کی اور اس کے اپنے آزاد کردہ غلام ہوں اور آزاد کردہ غلاموں کے غلام بھی ہوں۔ تو اس کی وصیت حقیقی غلاموں پر نافذ ہوگی اور مجازی غلاموں پر نافذ نہ ہوگی، کیونکہ حقیقت اور مجاز کا اجتماع ممنوع ہے۔

[4] اگر اہل حرب نے اپنے آباء اور امہات کے لیے امان طلب کی تو اس میں اجداد اور جدات شامل نہ ہوں گے۔ ”آب“ کا حقیقی معنی باپ اور ”اُم“ کا حقیقی معنی ماں ہے اور مجازی معنی دادا اور دادی ہے تو حقیقی معنی مراد لینے کی وجہ سے مجازی معنی مراد نہ ہوں گے۔

[5] جب کوئی بنی فلاں کی باکرہ عورتوں کے لیے مال کی وصیت کرے تو اس میں زنا سے پردہ بکارت کو ضائع کرنے والی شامل نہ ہوں گی۔ کیونکہ باکرہ سے حقیقتاً وہ کنواری عورت مراد ہے جس کا پردہ بکارت سلامت ہو اور زنا سے بھی زائل نہ ہوا ہو۔ اور مجازاً اس عورت کو کہا جائے گا جس کا نکاح نہ ہوا ہو۔

[6] جب کوئی آدمی بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور اس کے بیٹے اور پوتے دونوں قسم کی اولاد ہو تو وصیت صرف حقیقی بیٹوں کے لیے نافذ ہوگی اور پوتے وصیت میں شامل نہ ہوں گے کیونکہ حقیقی معنی متعین کر لینے کے بعد مجازی معنی مراد نہیں لیا جاتا۔

[7] اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھائے کہ فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہیں کرے گا اور اگر وہ اس عورت سے زنا کر لے، تو احتاف کے نزدیک وہ حانت نہیں ہوگا کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی جماع اور مجازی معنی عقد ہے جب مجازی معنی متعین کر لیا جائے تو حقیقی معنی مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہوتے۔

❖ سوال ❖ حقیقت اور مجاز اکٹھے نہیں ہوتے تو مندرجہ ذیل صورتوں میں کیوں کر اکٹھے ہوئے گئے ہیں؟

[1] اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ ”لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ“ اگر وہ ننگے پاؤں، جوتا

گزشتہ سے پوسہ ❖❖❖ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، یہی بات رائج ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں (أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبْلَ بَعْضِ نِسَائِهِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ) ”نبی ﷺ نے اپنی بیوی میں سے کسی کا پوسہ لیا اور نماز کے لیے نکلے اور وضو نہ کیا۔“ (جامع الترمذی،

حدیث: ۸۶؛ سنن ابن ماجہ، حدیث: ۵۰۲؛ سنن ابی داود، حدیث: ۱۷۹)

پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو تو وہ حائث ہو جاتا ہے اور اس پر کفارہ قسم آئے گا، حالانکہ ننگے پاؤں داخل ہونا حقیقت اور جو تا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہونا مجاز ہے۔

[2] اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ ”لَا یَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ“ اگر وہ آدمی اس کے ذاتی، اُجرت والا، یا عاریت والے، کسی گھر میں بھی داخل ہو جائے تو وہ حائث ہو جائے گا حالانکہ اس کے ملکیت والے گھر میں داخل ہونا حقیقت اور اُجرت یا عاریت والے گھر میں داخل ہونا مجاز ہے۔

[3] اگر کسی آدمی نے کہا ”عَبْدُهُ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدُمُ فُلَانٌ“ تو فلاں آدمی دن یا رات کو جس وقت بھی آئے تو غلام آزاد ہو جائے گا، حالانکہ لفظ ”یَوْمَ“ دن کے لیے حقیقت اور رات کے لیے مجاز ہے۔

**جواب** مذکورہ مسئلہ میں حقیقت اور مجاز کو اکٹھا نہیں کیا گیا بلکہ مجاز عام پر عمل کیا گیا ہے مسئلہ کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

① لَا یَضَعُ قَدَمَهُ، کا حقیقی معنی گھر میں صرف قدم رکھنا ہے اور مجازی معنی گھر میں دخول ہے جب حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ تو گھر میں ننگے پاؤں، جو تا پہن کر یا سوار ہو کر جس طرح بھی داخل ہوگا تو وہ مجاز عام کی وجہ سے حائث ہو جائے گا، البتہ اگر کوئی صرف قدم رکھ کر اٹھالے اور داخل نہ ہو تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی ترک کر دیا گیا ہے۔

② ”لَا یَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ“ کا حقیقی معنی اس کی ملکیت والا ذاتی گھر ہے اور مجازی معنی اس کا رہائشی گھر ہے خواہ وہ ذاتی ہو، اُجرت پر ہو یا عاریتاً لیا ہو۔

جب مجازی معنی متعین کر لیا گیا تو حقیقی معنی چھوڑنا لازم آئے گا پس اگر وہ آدمی اس کی ملکیت والے گھر میں داخل ہو جائے جس میں اس کی رہائش نہ ہو تو وہ مجاز عام کی وجہ سے حائث نہ ہوگا کیونکہ حقیقی معنی چھوڑ دیا گیا ہے۔

③ ”عَبْدُهُ حُرٌّ یَوْمَ یَقْدُمُ فُلَانٌ“ لفظ ”یَوْمَ“ کا حقیقی معنی طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک ہے اور مجازی معنی رات دن تمام اوقات ہیں کیونکہ جب ”یَوْمَ“ کو فعل غیر مُمْتَدِّ (ایسا فعل جو وقتی ہو جیسے دخول، خروج، قدم) کی طرف مضاف کیا جائے تو اس سے تمام وقت

مراد لیا جاتا ہے جب مجازی معنی متعین کر لیا جائے تو حقیقی معنی ترک کرنا لازم آئے گا۔

﴿سوال﴾ حقیقت کی اقسام مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

﴿جواب﴾ حقیقت کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں:

① معذره ② مجبورہ ③ مستعملہ

① معذره:

وہ لفظ جس کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو مگر یہ کہ انتہا درجے کا تکلف کیا جائے۔

حکم:

حقیقت معذره بول کر اس کا مجاز مراد لیا جاتا ہے۔ اِلَّا یہ کہ متکلم نے اس کی حقیقت کا

ارادہ کیا ہو، مثلاً:

① کسی آدمی نے قسم اٹھائی اور کہا: لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقَدْرِ۔

ان دونوں مثالوں کا حقیقی معنی بنفسہ درخت یا ہنڈیا کو کھانا ہے۔ اور مجازی معنی درخت کا

پھل یا اس کی قیمت اور ہنڈیا میں موجود چیز کھانا ہے اس میں حقیقی معنی مراد لینا معذرہ ہے تو

مجازی معنی ہی مراد لیے جائیں گے۔

اگر کوئی آدمی تکلف و مشقت کے ساتھ بنفسہ درخت یا ہنڈیا کھائے تو وہ حاشہ نہیں ہو

گا۔

② اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذَا الْبَيْرِ اس کا حقیقی معنی کنویں سے

منہ لگا کر پانی پینا ہے اور مجازی معنی مطلق طور پر پانی پینا ہے خواہ کسی بھی طریقے سے ہو، اس

میں حقیقت معذره کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیے جائیں گے۔ البتہ اگر کوئی تکلف سے حقیقی

معنی پر عمل کرتے ہوئے منہ لگا کر پانی پی لے تو وہ حاشہ نہیں ہوگا۔

② حقیقت مجبورہ:

وہ لفظ جس کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن عرف عام میں اس پر عمل کرنا چھوڑ دیا گیا

ہو۔

حکم:

حقیقت مجبورہ بول کر مجاز مراد لیا جاتا ہے الا یہ کہ متکلم حقیقت کی نیت کرے، مثلاً:

① اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ ”لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ“ اس کا حقیقی معنی گھر میں ننگا پاؤں رکھنا ہے اور مجازی معنی گھر میں دخول ہے، خواہ کسی طریقے سے بھی ہو۔ اس مثال میں حقیقی معنی پر عمل کرنا عرف عام میں چھوڑ دیا گیا ہے اور مجازی معنی پر عمل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قسم اٹھانے والا جس طریقے سے بھی گھر میں داخل ہو تو وہ حائل ہو جائے گا۔ البتہ اگر کوئی گھر کے باہر کھڑا ہو کر صرف ننگا پاؤں اندر رکھ دے اور خود داخل نہ ہو تو وہ حائل نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت کو اس جگہ چھوڑ دیا گیا ہے۔

② اگر کوئی آدمی کسی کو بنفس خصوصیت کا وکیل بنائے حالانکہ خصوصیت کا معنی جھگڑا کرنے کے ہیں اور خصوصیت فی نفسہ قابل ترک ہے۔ اس کے حقیقی معنی کو شرعاً اور عرفاً چھوڑ دیا گیا ہے اس کا مجازی معنی مطلق وکیل بننے کا ہے خواہ وہ ”نَعَمْ“ (اقرار) یا ”لَا“ (انکار) سے جواب دے۔

③ حقیقت مستعملہ:

جس کی حقیقت پر عرف عام میں عمل کیا جاتا ہو۔

حکم:

حقیقت مستعملہ میں حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے الا یہ کہ مجاز کی طرف لے جانے والا کوئی قرینہ پایا جائے، مثلاً:

لفظ قرآن اس کا حقیقی معنی آخری ”منزل من اللہ“ کتاب ہے اور مجازاً دیگر کتب پر بھی بولا جاتا ہے۔

سوال: حقیقت مستعملہ کی صورت میں مجاز مراد لینے کی کیا حیثیت ہے؟

جواب: حقیقت مستعملہ کی صورت میں اس کا مجازی معنی مراد لینے کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہیں:

صور تیں ہیں:

① وہ حقیقت جس کا مجاز متعارف ہو۔

② وہ حقیقت جس کا مجاز متعارف نہ ہو۔

ملاحظہ: حقیقت کے مجاز متعارف ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس کا مجازی معنی حقیقی معنی کی بنسبت زیادہ مستعمل ہو۔  
حکم:

جس حقیقت مستعملہ کا مجاز متعارف نہ ہو تو بالاتفاق اس کی حقیقت پر عمل کرنا لازمی ہے۔ اگر اس کا مجاز متعارف ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ جب اصل پر عمل کرنا ممکن ہو تو فرع کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ عموم مجاز سے مراد ایسا معنی ہوتا ہے جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو۔ چنانچہ اس طرح عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں افراد آ جاتے ہیں اور مجاز کا معنی عام ہونے کی وجہ سے رائج ہوتا ہے، مثلاً:

① کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک بنفسِ گندم کھانے سے حانث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک اُس گندم سے تیار شدہ چیز کھانے سے بھی حانث ہوگا اور بنفسِ گندم کھانے سے بھی حانث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

② کسی نے قسم اٹھائی کہ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ امام ابوحنیفہ کے نزدیک منہ لگا کر پینے سے حانث ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک جس طرح بھی دریائے فرات سے پیئے گا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

سوال مجاز حقیقت کا نائب کس اعتبار سے ہوتا ہے؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف واضح کریں۔

جواب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز تکلم اور تلفظ کے اعتبار سے حقیقت کا نائب



ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک حکم کے اعتبار سے حقیقت کا نائب ہوتا ہے یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر کسی کلام کا تلفظ ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو اور اس کا معنی بھی درست بنتا ہو اور حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد لیے جائیں گے۔ صاحبین کے نزدیک اگر تلفظ کرنا درست ہو اور حقیقی معنی ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد لینا بھی درست نہ ہوگا بلکہ وہ کلام لغو قرار دی جائے گی۔ اگر حقیقی معنی ممکن ہو، لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو اس صورت میں مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا، مثلاً:

① کسی مالک نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا: هَذَا ابْنُنِیْ تو صاحبین کے نزدیک اگرچہ تلفظ و ترکیب نحوی درست ہے لیکن حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں۔ کیونکہ بیٹا، باپ سے بڑی عمر کا نہیں ہو سکتا۔ تو مجازی معنی لینا بھی درست نہ ہوگا اور کلام لغو قرار دی جائے گی۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تلفظ اور ترکیب نحوی درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو اس کو مجازی کی طرف منتقل کر دیا جائے گا اور مجازی معنی مراد لیتے ہوئے غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ جس طرح بیٹا غلامی میں نہیں رہ سکتا اسی طرح یہ غلام بھی غلامی میں نہیں رہے گا۔

② ایک آدمی نے اقرار کیا کہ لَهُ عَلَیْ اَلْفٌ اَوْ عَلَیْ هَذَا الْجِدَارِ ”اس کے میرے ذمے یا اس دیوار کے ذمے ہزار روپے ہیں۔“

یا اس نے اس طرح کہا: ”عَبْدِیْ اَوْ حِمَارِیْ حُرٌّ“ ”میرا غلام یا گدھا آزاد ہے۔“

صاحبین کے نزدیک تلفظ کرنا درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ متکلم اور دیوار دونوں میں سے ایک غیر متعین پر ہزار روپے لازم کرنا یا غلام یا گدھے میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنا فی نفسہ ناممکن ہے اس لیے کہ دیوار اثباتِ رقم کا محل نہیں اور گدھا ثبوتِ حریت کا محل نہیں۔ پس جب حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو مجازی بھی مراد نہ ہوگا، اور کلام لغو قرار دی جائے گی۔

جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تلفظ اور ترکیب نحوی درست ہے اور حقیقی معنی مراد لینا

درست نہیں تو اس کے مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور ”اَوْ“ بمعنی ”وَ“ کے ہوگا اور پہلی مثال میں اقرار کرنے والے پر ہزار روپیہ لازم ہو جائے گا اور دوسری مثال میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

**سوال** اگر کوئی آدمی اپنی ”مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ“ بیوی کو کہے ”هَذِهِ ابْنَتِي“ تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز مراد لے کر طلاق ہونی چاہیے۔ لیکن ان کے نزدیک حقیقی اور مجازی معنی مراد لینا درست نہیں، اس کی علت بیان کریں؟

**جواب** امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ”هَذِهِ ابْنَتِي“ نکاح کے منافی ہے کیونکہ بیٹی کسی صورت میں بھی نکاح میں نہیں آ سکتی۔ جب یہ لفظ نکاح کے منافی ہے تو طلاق کے بالاویٰ منافی ہوگا اور منافات کی صورت میں مجاز اور استعارہ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

البتہ اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو ”هَذَا ابْنِي“ کہنا یہ منافات کے قبیل میں سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹا غلام ہو سکتا ہے جیسے حدیث میں ہے:

((مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ عَنَّقَ عَلَيْهِ)) ❁

”جو شخص ذورحم محرم کا مالک ہو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔“

اس لیے ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

❁ ابوداؤد، حدیث: ۳۹۴۹؛ ترمذی، حدیث: ۱۳۶۵، اور ابن ماجہ، حدیث: ۲۵۲۴ میں مَن مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ کے الفاظ ہیں۔

## استعارۃ کی بحث

استعارہ کا لغوی معنی کسی چیز کا عاریتاً دینا ہے اور اس کے اصطلاحی معنی میں اہل اصول اور اہل بیان کا اختلاف ہے:

اہل اصول:

اہل اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز مترادف لفظ ہیں، ان کے نزدیک استعارہ سے مراد یہ ہوگا کہ حقیقت اور مجاز کے درمیان اتصال و مناسبت کی وجہ سے لفظ کو حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں استعمال کرنا۔

اہل بیان:

اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے اس لیے ان کے نزدیک اگر حقیقت و مجاز کے درمیان تشبیہ کا تعلق پایا جائے تو وہ استعارہ ہوگا۔ اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی اور تعلق پایا جائے تو وہ مجاز مرسل ہوگا۔

شرعی احکام میں استعارہ کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے:

① علت اور حکم (معلول) کے درمیان اتصال کا پایا جانا۔

② سبب اور حکم (مسبب) کے درمیان اتصال کا پایا جانا۔

① علت:

جس کو کسی مطلوب حکم کے لیے وضع کیا گیا ہو اُسے علت کہتے ہیں: اور اس کی وجہ سے حکم (معلول) کا وجود پایا جاتا ہے یعنی علت اور معلول کے درمیان کسی تیسری چیز کا وجود نہیں ہوتا۔ جس طرح شیراء بول کر مِلک مراد لینا۔

② سبب:

جس کو کسی مطلوب حکم کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو بلکہ سبب، مسبب کی طرف پہنچانے والا ہو، یعنی سبب اور مسبب کے درمیان کسی تیسری چیز کا واسطہ ہوتا ہے، مثلاً:

شِرَاءِ سَبَبٍ اَوْ مِلْكٍ مُتَعَةٍ اس کا مسبب ہے اور ان کے درمیان مِلْكٍ رَقَبَةٍ کا واسطہ ہے یعنی شِرَاءِ نے مِلْكٍ رَقَبَةٍ پر دلالت کی اور مِلْكٍ رَقَبَةٍ نے مِلْكٍ مُتَعَةٍ پر دلالت کی۔

حکم:

علت اور معلول کے درمیان استعارہ جانہین سے ہوتا ہے، یعنی علت بول کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا، مثلاً: شِرَاءِ بول کر مِلْكٍ مراد لینا اور مِلْكٍ بول کر شِرَاءِ مراد لینا۔

لیکن سبب محض اور مسبب کے درمیان استعارہ ایک جانب سے ہوتا ہے۔ یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جاسکتا ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں۔

علت کی مثال

کوئی شخص کہے: اِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وہ آدمی نصف غلام کا مالک بن گیا اور بعد میں اس نصف کو بیچ دیا اور کچھ عرصہ بعد دوسرے نصف کا مالک بن گیا، تو وہ غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس کی ملکیت میں مکمل غلام نہیں آیا، اس لیے کہ ملک کے لیے چیز کے تمام اجزاء کا مالک ہونا ضروری ہے۔

اگر کوئی آدمی اس طرح کہے: اِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ۔

پھر اس نے آدھا غلام خرید لیا، اور اس کو آگے بیچ دیا اور کچھ عرصہ بعد دوسرا نصف بھی خرید لیا تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ اس کی خرید غلام میں مکمل ہو چکی ہے اور خرید کے لیے چیز کے تمام اجزاء کا مالک میں آنا ضروری نہیں ہوتا۔

اب اگر مِلْكٍ بول کر شِرَاءِ مراد لے لیا جائے یا شِرَاءِ بول کر مِلْكٍ مراد لیا جائے تو اس کی

نیت مجاز صحیح ہوگی، کیونکہ شراءِ ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم (معلول) ہے۔ اور اس مثال میں استعارہ جائین سے جائز ہوگا۔

البتہ ایسی صورت میں جائز نہ ہوگا جب متکلم کے حق میں تخفیف ہو رہی ہو۔ خصوصاً عدالتی احکام میں اگر وہ دعویٰ کرے کہ میں نے شراء سے مراد ملک لیا تھا تو قابلِ قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ وہ اپنے آپ کو نقصان سے بچانا چاہتا ہے۔ ایسی صورت میں ظاہری الفاظ کا اعتبار کیا جائے گا۔

سبب کی پہلی مثال:

جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے حَرَّرْتُكَ اور مراد اس سے طلاق لے تو یہ استعارہ درست ہوگا۔ کیونکہ تحریر، ملک بضع کو زائل کرتی ہے بواسطہ زوالِ ملک رَقَبَۃً کے یعنی تحریر (آزادی) سبب ہے اور ملک بضع کا زوال، مسبب ہے اور زوالِ ملک رَقَبَۃً درمیان میں واسطہ ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا درست ہوتا ہے۔ لیکن اس کے برعکس مسبب بول کر استعارہ کے طور پر سبب مراد لینا درست نہ ہوگا یعنی کوئی اپنی لونڈی کو ”طَلَّقْتُكَ“ کہہ کر حَرَّرْتُكَ یعنی آزادی مراد لے تو درست نہ ہوگا۔

اس جگہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظ تحریر بول کر جب طلاق مراد لی جائے تو طلاق رجعی ہونی چاہیے کیونکہ صریح لفظ طلاق سے رجعی سمجھی جاتی ہے، جبکہ احناف کے نزدیک اس سے طلاق بائنہ مراد ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے لفظ تحریر طلاق سے نہیں، بلکہ زوالِ ملکِ مَحْصَہ سے مجاز بنایا ہے اور وہ طلاقِ بائنہ سے ہوتا ہے نہ کہ طلاقِ رجعی سے۔

دوسری مثال:

اگر کوئی مالک اپنی لونڈی سے کہے ”طَلَّقْتُكَ“ اور مراد اس سے ”حَرَّرْتُكَ“ لے تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اصل سے فرع مراد ہو سکتی ہے لیکن فرع بول کر اصل سے استعارہ کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح لفظِ هَبَۃ، تَمْلِیْكَ یا بَیْع بول کر نکاح سے استعارہ کیا جاسکتا ہے اور نکاح بول کر هَبَۃ، تَمْلِیْكَ یا بَیْع سے استعارہ نہیں کیا جاسکتا۔

ملاحظہ! جس جگہ مجاز کا کوئی محل متعین ہو جائے، تو وہاں نیت کی طرف محتاجی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہاں ہر صورت میں مجاز مراد ہوتا ہے، مثلاً: کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: ”حَرَّرْتُكَ“ اس جگہ مجازی معنی طلاق لینا متعین ہو چکا ہے، اب لازمی طور پر اس سے طلاق مراد ہوگی اور اس میں اس کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ نیت کا اعتبار دو محتمل چیزوں میں سے ایک کو متعین کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: میں نے تجھے فارغ کر دیا چونکہ لفظ فراغت کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اعترض:

صاحبین کے نزدیک مجاز پر عمل اس وقت ہوتا ہے جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے عمل نہ کر سکیں اور مذکورہ صورت میں حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے ہوگا؟

جواب:

اس جگہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی مرتد ہو جائے (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) اور دَا اُ الْحَرْب کے ساتھ جا ملے، پھر مسلمان ان کے ساتھ قتال کریں اور وہ لونڈی بن کر آجائے۔ اب اس کو حبۃ، بیع اور ملک بنانا درست ہے۔

یہ اسی طرح ہے جیسے کہا جائے کہ اگر میں نے آسمان کو چھوا یا ہوا میں اڑایا یہ پتھر سونا بن جائے، تو میں حانث ہو جاؤں گا اور ان کاموں کے عدم وجود کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا، اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ حالانکہ کفارہ اس صورت میں لازم ہوتا ہے جب قسم کو پورا کرنا ممکن ہو، لیکن قسم پوری نہ کی جائے۔

احناف اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ان کاموں کا کرامت کے ذریعے واقع ہونا ممکن ہے اگر وہ یہ کام بذریعہ کرامت نہ کر سکا تو اس پر قسم کا کفارہ آئے گا۔ ❁

❁ یہ تمام چیزیں خیالی ہیں جن کا حقیقت کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ اور اصول و قواعد کا تعلق حقیقت کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔

## صریح و کنایہ کی بحث

**سوال** ۛ صریح کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

**جواب** ۛ وہ لفظ جس کی مراد اس کے بولنے سے ہی واضح ہو جائے، اُسے صریح کہتے ہیں، جیسے: بَعْتُ، اشْتَرَيْتُ، طَلَّقْتُ وغیرہ۔  
حکم:

صریح کے دو حکم بیان کیے جاتے ہیں:

- ① صریح اپنے معنی کو دو جوبی طور پر ثابت کر دیتا ہے، خواہ وہ لفظ کلام میں کسی بھی انداز سے آیا ہو، یعنی وہ لفظ خبر بن کر آیا ہو یا صفت بن کر یا منادلی بن کر آیا ہو۔
- ② صریح لفظ نیت سے مستغنی ہوتا ہے یعنی اس میں نیت کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہوتا۔  
مثلاً:

- ① کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے: "أَنْتِ طَالِقٌ، طَلَّقْتُكَ" یا طَالِقٌ وغیرہ تو اُسے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مرد کی نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو، کیونکہ لفظ طلاق صریح ہے جو بذاتِ خود اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے۔ اور اس میں نیت کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔
- ② کوئی مالک اپنے غلام سے کہے: "أَنْتَ حُرٌّ، حَرَّرْتُكَ، يَا حُرٌّ" وغیرہ تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ لفظ "تَحْرِيرٌ" صریح ہے جو اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے۔

**سوال** ۛ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ کی وضاحت کرتے ہوئے احناف و شوافع کا اختلاف بیان کریں اور دونوں کے استنباط کردہ مسائل کی وضاحت کریں؟  
**جواب** ۛ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں لفظ "لِيُطَهِّرَكُمْ" صریح ہے اور

صریح اپنے معنی کو دو جوبی طور پر ثابت کیا کرتا ہے اس لیے تیمم سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے۔  
اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں:

① تیمم طہارت ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے، یعنی بوقت ضرورت طہارت کا فائدہ دے گا اور ضرورت کے زائل ہونے پر طہارت کا فائدہ نہیں دے گا۔

② تیمم طہارت کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ یہ سائرِ حدث (حدث کو ڈھانپنے والا) ہوتا ہے، یعنی تیمم سے حدث کا اثر زائل نہیں ہوتا بلکہ یہ حدث پر پردہ ڈال دیتا ہے، مثلاً: جُنبی آدمی پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کر لیتا ہے اور کچھ دیر بعد اسے پانی مل جاتا ہے تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا کیونکہ تیمم سے حدث زائل نہیں ہوا بلکہ اس نے حدث کو ڈھانپ لیا تھا۔

مسائل کا استنباط:

مذکورہ اختلاف کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان کئی مسائل کا استنباط مختلف ہو گیا ہے: جو مندرجہ ذیل ہیں:

شوافع	احناف
① نماز کے وقت سے قبل تیمم کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ طہارت ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے جب نماز کی ضرورت ہوگی اس وقت تیمم کرنا درست ہوگا۔	① نماز کے وقت سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ یہ مطلق طہارت کا فائدہ دیتا ہے، جیسے وضو قبل از وقت جائز ہے، ایسے ہی تیمم بھی جائز ہے۔
② ایک تیمم سے دو یا دو سے زائد نمازیں ادا کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ طہارت ضروریہ کا فائدہ دیتا ہے، جب ایک نماز ادا کر لی تو ضرورت کے زائل ہونے سے تیمم بھی زائل ہو جائے گا اور دوسری نماز کے لیے الگ تیمم کرنا ہوگا۔	② ایک تیمم سے دو یا دو سے زائد فرضی نمازیں ادا کرنا درست ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کی طرح مطلق طہارت کا فائدہ دیتا ہے، جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں۔



③ تیمم کرنے والا با وضو آدمی کی جماعت کرا سکتا ہے کیونکہ تیمم مطلق طہارت کا (وضو کی طرح) فائدہ دیتا ہے جب دونوں طہارت میں مساوی ہوئے تو ایک دوسرے کی جماعت کرائی جاسکتی ہے۔

④ وضو کرنے سے نفس یا عضو کے ہلاک ہونے کے خوف کے بغیر تیمم کرنا درست ہے۔ کیونکہ تیمم سے طہارتِ کامل حاصل ہوتی ہے اور بیماری کے بڑھنے کے خوف کی وجہ سے تیمم کیا جاسکتا ہے۔

⑤ نماز عید یا نماز جنازہ کے فوت ہونے کا خطرہ ہو تو وضو کی بجائے تیمم کر کے نماز میں شریک ہونا درست ہے کیونکہ احناف کے نزدیک ان نمازوں کی قضاء نہیں ہے۔

⑥ تیمم میں طہارت کی نیت کرنا درست ہے۔

⑦ تیمم تمام امور میں وضو کا قائم مقام ہے، دونوں میں فرق کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نواقض تیمم کے لیے بھی وہی چیزیں ہیں جو وضو کے لیے نواقض ہیں البتہ پانی ملنے پر یا پانی پر قدرت حاصل ہونے پر تیمم ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے مذکورہ استنباطات میں امام ابو حنیفہ کا موقف رائج ہے، البتہ عید یا جنازہ کی نماز کے فوت ہونے کا خدشہ ہو تو وضو کی بجائے تیمم کرنے میں ابو حنیفہ کا موقف قوی نہیں بلکہ امام شافعی، امام احمد رحمہ اللہ کا موقف قوی ہے، کیونکہ تیمم کی اجازت صرف پانی کے استعمال کرنے پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ (۵/ المائدة: ۶) حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”پاک مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگر چہ اسے دس سال تک پانی نہ (●●●●●) البتہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

⑧ تیمم میں طہارت کی نیت کرنا درست ہے۔

⑨ تیمم میں طہارت کی نیت کرنا درست ہے۔

**سوال** کنایہ کی تعریف اور حکم مع امثلہ تحریر کریں؟

**جواب** کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، یہی وجہ ہے کہ مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے درجے میں ہوتا ہے۔  
حکم:

کنایہ سے حکم ثابت ہوتا ہے بشرطیکہ نیت یا قرینہ حالیہ سے مراد متعین ہو جائے، کیونکہ کنایہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے جب احتمال کی صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دی جائے تو حکم جاری ہو جائے گا، مثلاً: کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: ”أَنْتِ بَاسِئٌ“ یا ”أَنْتِ حَرَامٌ“ یہ الفاظ کئی معانی کا احتمال رکھتے ہیں، مثلاً: تو مجھ سے جدا ہے، تو غیروں سے جدا ہے، تو برائی سے الگ رہنے والی ہے وغیرہ۔

جب نیت یا قرآن سے ایک معنی متعین ہو جائے تو اس پر حکم جاری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لفظ بَاسِئٌ اور حَرَامٌ سے تردد زائل ہونے کی صورت میں یہ اپنے حقیقی معنی پر دلالت کرے گا، اور اس سے طلاق مغلطہ ثابت ہوگی۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تردد ختم ہونے کی صورت میں یہ طلاق کے معنی میں استعمال ہوں گے۔ اور طلاق سے مراد طلاق رجعی ہوگی، اس لیے ان کے نزدیک ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

لفظ صریح اور کنایہ سے ثابت ہونے والے احکام:

حدود کا نفاذ لفظ صریح کے ساتھ اقرار کرنے سے واقع ہوتا ہے، مثلاً: کوئی آدمی اقرار کرے: ”زَنَيْتُ فُلَانَةً“ (میں نے فلاں سے زنا کیا ہے)، یا ”سَرَقْتُ مَالَ فُلَانٍ“ (میں نے فلاں آدمی کا مال چوری کیا ہے) اس اقرار کی وجہ سے حد نافذ ہو جائے گی، البتہ اگر کوئی کنائی لفظ سے اقرار کرے تو حد نافذ نہ ہوگی، مثلاً کوئی آدمی یہ اقرار کرے: ”جَامَعْتُ فُلَانَةً“

گزشتہ سے پیوستہ (●●●) طے لیکن جب پانی پالے تو اسے اپنے جسم پر استعمال کرے۔“ (سنن ابی داود، کتاب الطہارۃ، حدیث: ۳۳۲؛ جامع الترمذی، حدیث: ۱۲۴)، امام شوکانی اور علامہ الالبانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے (تفصیل کے لیے دیکھئے السیل الجرار، ج: ۱، ص: ۱۲۶، تمام المنة: ۱۳۲)

يَا اَخَذْتُ مَالَ فُلَانٍ“ ان الفاظ کو زنا اور چوری سے کنایہ بنا کر اقرار کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ لفظ دیگر معانی کا احتمال بھی رکھتے ہیں، جیسے: جَامَعْتُ سے مراد اکٹھا ہونا، اکٹھے سونا، بوس و کنار وغیرہ اور اَخَذْتُ سے مراد عاریتاً یا قیامتاً مال لینا بھی مراد ہو سکتا ہے، اس لیے اقرار کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی۔

اشارہ بھی کنایہ کے حکم میں آتا ہے، اس لیے اگر گونگا آدمی اشارے سے چوری یا زنا کا اقرار کرے تو اس پر حد نافذ نہ ہوگی کیونکہ اشارے میں بھی کئی معانی کا احتمال ہو سکتا ہے۔ اس طرح ایک آدمی نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی، اور دوسرے آدمی نے اس پر لفظ صَدَقْتُ کہہ دیا اور پھر الزام لگانے والے کا جھوٹ ثابت ہو گیا، تو الزام لگانے والے پر حد قذف آئے گی، البتہ لفظ صَدَقْتُ کہنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہ لفظ کنایہ ہے جس میں دیگر معانی کا احتمال بھی ہے، اس لیے اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

## مقابلات کی بحث

❖ **سوال** ❖ مقابلات سے کیا مراد ہے؟ صاحب کتاب نے جن مقابلات کا تذکرہ کیا ہے ان کا موازنہ کریں۔

❖ **جواب** ❖ مقابلات کا لغوی معنی ایک چیز کا دوسری چیز کے متضاد ہونا ہے، اہل اصول کے نزدیک مقابلات سے مراد وہ چیز ہے جو ایک ہی وقت میں، ایک ہی جگہ، دو معاملوں میں جمع نہ ہو سکے، جیسے: دن اور رات۔

صاحب کتاب نے لفظ کے معنی ظاہر ہونے کے اعتبار سے چار چیزیں بیان کیں ہیں اور اسی طرح لفظ کے معانی کے ظاہر نہ ہونے میں بھی چار چیزیں ان کی متضاد بیان کیں ہیں:

① ظاہر اس کے مقابلہ میں خفی ہے۔ ② نص اس کے مقابلہ میں مشکل ہے۔

③ مفسر اس کے مقابلہ میں مجمل ہے۔ ④ محکم اس کے مقابلہ میں متشابہ ہے۔

❖ **سوال** ❖ ظاہر اور نص کی تعریف اور حکم مع امثلہ بیان کریں؟

❖ **جواب** ❖ ظاہر: وہ لفظ ہے جس کو سنتے ہی ان کی مراد سامع کے لیے واضح ہو جائے اور اس میں غور و خوض کی ضرورت نہ ہو، اُسے ظاہر کہتے ہیں۔

نص:

وہ لفظ ہے جس کو سنتے ہی اس کی مراد سامع کے لیے واضح ہو جائے اور کلام اُسی مقصد کو بیان کرنے کے لیے ذکر کی گئی ہو، مثلاً:

① اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ❖

یہ آیت کافروں کے اس اعتراض کے جواب میں نازل ہوئی جو وہ کہتے تھے: ﴿اِنَّمَا

النَّبِيِّ مِثْلُ الرِّبَا ۝» مذکورہ آیت بیع کی حلت اور سود کی حرمت ثابت کرنے کے لیے لائی گئی ہے، چنانچہ بیع کا حلال اور سود کا حرام ہونا اس آیت کا ظاہر ہے اور کافروں کا بیع اور سود میں مساوی ہونے کا جو دعویٰ ہے اس کو رد کرنے کے لیے اس آیت کا بیان کرنا نص ہے۔

[2] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلْثَ وَرُبْعَ ۝﴾

یہ آیت بیویوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے، اس آیت کے ظاہر سے متعدد بیویوں سے مطلق نکاح کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے، جبکہ یہ آیت بیویوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے بطور نص لائی گئی ہے۔

[3] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۝﴾

یہ آیت کریمہ اس عورت کا حکم بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے جس کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور اس آیت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوا کہ طلاق کا حق صرف مردوں کو ہے، نیز حق مہر کا ذکر کیے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے اور قبل از مسیس طلاق دینا بھی ثابت ہوا۔ پس جس عورت کا حق مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اس کا حکم بیان کرنے کے لیے یہ آیت نص ہے، اور دیگر مسائل کا اثبات اس آیت کے ظاہر سے ثابت ہوتا ہے۔

[4] نبی ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ))

۴/ النساء: ۳۔ ﴿۲/ البقرة: ۳۶۔

حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ((مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ فَهُوَ حُرٌّ)) دیکھئے جامع الترمذی، باب ما جاء فيمن ملك ذارحم محرم، حدیث: ۱۳۶۵، سنن ابی داود، حدیث: ۳۹۴۹؛ سنن ابن ماجہ، حدیث: ۲۵۲۴، ذارحم محرم میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک تمام محرم رشتہ دار شامل ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف اولاد اور والدین آزاد ہوں گے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے (سبل السلام، ج: ۱، ص: ۱۹۶۔

یہ حدیث قریبی رشتہ دار کی آزادی کے بارے میں نص ہے اور آزاد کرنے والے کے ملک کے ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

ظاہر اور نص کا حکم:

ظاہر اور نص پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے لیکن اس میں غیر کا احتمال بھی ہوتا ہے، یہ بمنزلہ اس حقیقت کے ہوتا ہے جس میں مجاز کا احتمال ہو۔

ملاحظہ: ظاہر اور نص میں فرق اس وقت واضح ہوتا ہے جب یہ ایک دوسرے کے مقابلے میں استعمال ہوں ایسی صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا اور ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا، مثلاً:

[1] ایک آدمی نے لڑائی جھگڑے کے دوران اپنی بیوی سے کہا: ”طَلَّقِي نَفْسِكَ“ (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) تو عورت نے ”أَبْنْتُ نَفْسِي“ کہہ دیا تو عورت کی کلام ”أَبْنْتُ نَفْسِي“ طلاق رجعی میں نص ہوگی کیونکہ یہ کلام دوران لڑائی، خاوند کے جملہ ”طَلَّقِي نَفْسِكَ“ کے اثبات کے لیے لائی گئی ہے اور خاوند کے اس جملہ سے مراد طلاق رجعی ہے لیکن لفظ ”أَبْنْتُ نَفْسِي“ کا ظاہر طلاق بائنہ (مغلطہ) کا تقاضہ کرتا ہے تو اس جگہ نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہوئے طلاق رجعی مراد لی جائے گی۔

[2] قبیلہ عُرینہ کے چند لوگ جن کو مدینے کی آب و ہوا موافق نہ آئی اور بیمار ہو گئے تو آپ ﷺ نے ان کو بیت المال سے چند اونٹ دیئے اور فرمایا:

((اشْرَبُوا مِنْ آبِهَا وَأَلْبَانِهَا)) ❁

”ان اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پیو۔“

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس حدیث کی نص سے شفا کا سبب بیان کرنا ہے اور حدیث کے ظاہر سے ما کول اللحم“ جانوروں کا پیشاب پینے کی اجازت ہے جبکہ آپ کا دوسرا فرمان:

((اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ)) ❁

❁ صحیح بخاری، حدیث: ۴۶۱۰، لیکن (مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا) کے الفاظ کے ساتھ ہے؛ مسلم، حدیث: ۱۶۷۱۔ ❁ احمد، حدیث: ۹۰۴۷۔

یہ پیشاب سے احتراز کرنے میں نص ہے، تو حدیث: ((اَشْرَبُوا مِنْ اَبْوَالِهَا وَابْكَانِهَا)) کے ظاہر اور ((اَسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ)) کی نص کے درمیان تعارض واقع ہو گیا تو ایسی صورت میں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے، لہذا پیشاب سے احتراز کرنا ضروری ہوگا، اور کسی صورت میں بھی اس کا پینا جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”مَا كَوْلَ الْلَحْمَ“ جانوروں کا پیشاب بطور ذوا استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”مَا كَوْلَ الْلَحْمَ“ جانوروں کا پیشاب ہر حال میں استعمال کرنا جائز ہے۔ ❀

[3] نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کے بارہ میں فرمایا:

مَا سَقَّتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ ❀

یہ حدیث عشر کے اثبات میں نص ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا فرمان: ((لَيْسَ فِي الْخَضِرَوَاتِ صَدَقَةٌ)) ❀

عشر کی نفی میں مؤول ہے کیونکہ لفظ ”صَدَقَةٌ“ عشر اور زکوٰۃ میں مشترک ہے لیکن زکوٰۃ تو نصاب کو پہنچنے پر واجب ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث میں نفی عشر کی ہے اور اصول یہ ہے کہ جب لفظ مشترک کے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو دلیل سے راجح قرار دے دیا جائے تو وہ لفظ اس معنی میں مؤول ہو جاتا ہے۔

تو اس حدیث میں لفظ ”صَدَقَةٌ“ بھی مؤول ہے اور مؤول ظنی الدلالت ہوتا ہے۔

اور دوسری حدیث ”مَا سَقَّتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ“ کی نص سے ہر زمینی پیداوار پر

❀ اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا دونوں حدیثوں میں تعارض ثابت کرنا قوی نہیں، کیونکہ حدیث ((اَسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ)) انسان کے پیشاب کے بارہ میں ہے نہ کہ ”مَا كَوْلَ الْلَحْمَ“ جانوروں کے بارہ میں۔ مَا كَوْلَ الْلَحْمَ جانوروں کا پیشاب نجس نہیں ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے نیسل الاوطار، ج: ۵، ص: ۲۸۸؛ الروضة النديّة، ج: ۲، ص: ۴۹۲)۔ ❀ سنن النسائی، حدیث: ۲۴۹۲۔ لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (أَنْ أَخَذَ مِمَّا سَقَّتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ)۔ ❀ یہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اہل علم کا قول ذکر کیا ہے اور مرفوع الفاظ اس طرح ہیں: عَنْ مُعَاذٍ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَسْأَلُهُ عَنِ خَضِرَاوَاتٍ وَهِيَ الْبُقُولُ فَقَالَ لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ (جامع الترمذی، کتاب الزکاة، حدیث: ۶۳۸) لیکن اس کی سند میں ”حسن بن عمارہ“ ضعیف ہے۔

عشر ثابت ہوتا ہے۔

جب نص کو ظاہر پر ترجیح حاصل ہے جو کہ قطعی الدلالت ہوتی ہے تو مؤول پر بالا ولی ترجیح ہوگی جو کہ ظنی الدلالت ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر زینی پیداوار پر عشر ہوگا، خواہ وہ خضروات ہو یا غیر خضروات، اور وہ پانچ وسق سے کم ہو یا زیادہ۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف انہی زینی پیداوار میں عشر ہوگا جو قابل ذخیرہ ہوں۔ اور پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں۔ ❀

**سوال** ❀ مفسر اور محکم کی تعریف امثلہ سے واضح کرتے ہوئے دونوں کا حکم بیان کریں؟

**جواب** ❀ مفسر:

وہ لفظ جس کی مراد متکلم نے اس طرح واضح کر دی ہو کہ اگر وہ لفظ عام ہے تو تخصیص کا اور اگر خاص ہے تو تاویل کا احتمال باقی نہ رہے، مثلاً:

1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْعُونَ﴾ ❀

اس آیت میں لفظ ”الْمَلَائِكَةُ“ جمع معرف باللام ہونے کی وجہ سے اپنے عموم پر دلالت کرتا ہے اور یہ تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ لیکن اس میں تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید بعض فرشتے اس فعل سے مستثنیٰ ہوں جس طرح آیت ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يُبْزِمُ﴾ ❀ میں بعض فرشتے مستثنیٰ ہیں۔ لیکن لفظ ”كُلُّهُمْ“ سے اس احتمال کو زائل کر دیا گیا۔ پھر ایک دوسرا احتمال بھی باقی تھا کہ شاید سجدہ کرنے میں تفریق ہو تو لفظ ”أَجْعُونَ“ سے اس تفریق والے احتمال کو بھی زائل کر دیا گیا۔ اس لیے یہ آیت مفسر ہوگی کیونکہ اس میں کسی قسم کی تاویل کی

❀ اس بارے میں امام شافعی اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کا مذہب قوی ہے، کیونکہ وہ احادیث صحیحہ کے مطابق ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَيْسَ فِيْهَا دُوْنُ خُمْسَةِ اَوْسُقٍ صَدَقَةٌ)) ”پانچ وسق سے کم پر کوۃ نہیں ہے۔ (صحیح البخاری، کتاب الزکاۃ، حدیث: ۱۴۴۷؛ مسلم، حدیث: ۹۷۹)۔ امام احمد، امام مالک، امام منذر، ابن حزم، ابن قدامہ، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہم اور جمہور کا نظریہ بھی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ والا ہے۔ حتیٰ کہ امام ابن منذر نے اس پر اجماع ذکر کیا ہے۔ (نبیل الاوطار، ج: ۳، ص: ۹۸)

❀ ۱۵ / الحجر: ۳۰۔ ❀ ۳ / آل عمران: ۴۲۔



ضرورت نہیں ہے۔

[2] ایک آدمی نے کہا:

”تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا“

”میں نے فلاں عورت سے اتنے پیسوں کے عوض ایک ماہ کے لیے نکاح کیا“

اس کا قول ”تَزَوَّجْتُ“ نکاح کے معنی میں ظاہر ہے لیکن اس میں متعہ کا احتمال باقی ہے کیونکہ ”تَزَوَّجْتُ“ کا معنی عورت پر وطی کی ملکیت حاصل کرنا ہے اور یہ ملکیت نکاح اور متعہ دونوں میں حاصل ہوتی ہے۔ جب اس نے ”شَهْرًا بِكَذَا“ کے لفظ سے اس کی تفسیر کر دی تو اس سے اس کی مراد متعہ ہوگی۔ تو لفظ ”تَزَوَّجْتُ“ نکاح کے معنی میں ظاہر اور متعہ کے معنی میں مفسر ہو گیا۔

جب مفسر اور ظاہر کے درمیان تعارض ہو تو مفسر کو ترجیح دی جاتی ہے۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں متعہ مراد ہو گا نہ کہ نکاح۔ ❀

[3] ایک آدمی نے اقرار کیا:

لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِّنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِّنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ

”فلاں آدمی کا ایک ہزار میرے ذمے ہے اس غلام کی قیمت سے یا اس

سامان کی قیمت سے۔“

تو اس کا قول ”عَلَى أَلْفٍ“ اپنے ذمے ایک ہزار روپے لازم ہونے کا اقرار کرنے میں نص ہے کیونکہ حرف ”عَلَى“ لزوم اور وجوب کے لیے استعمال ہوتا ہے اس نص کا تقاضا یہ ہے کہ ہزار روپے کی ادائیگی اس پر فوراً واجب ہو جائے لیکن یہ قول تفسیر کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ

❀ نکاح متعہ ایک محدود وقت کے لیے نکاح کرنے کا نام ہے۔ یہ نکاح ابتداء اسلام میں جائز تھا، پھر جنگ خیبر کے دن گدھوں کے گوشت اور متعہ سے منع کر دیا گیا۔ پھر جنگ اوطاس کے موقع پر تین دن کے لیے حلال قرار دیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لیے حرام کر دیا گیا، چنانچہ اب شیعہ کے علاوہ کوئی بھی نکاح متعہ کے جواز کا قائل نہیں۔ صاحب ہدایہ نے امام مالک رحمہ اللہ کی طرف متعہ کے جواز کو منسوب کیا ہے لیکن یہ صاحب ہدایہ کا سوہ ہے اس لیے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے مؤطا میں متعہ کے عدم جواز پر دلالت کرنے والی ایک حدیث بھی ذکر کی ہے اور امام مالک رحمہ اللہ نے اپنے مؤطا میں وہی حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا مذہب عدم جواز کا ہے نہ کہ جواز کا۔ (اجمل الحواشی، ص: ۱۱۷)

ہزار کس وجہ سے لازم ہے۔ پھر جب قائل نے ”مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ یا ”مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ“ کہہ کر بیان کر دیا کہ ہزار روپے اس غلام یا سامان کی قیمت کا ہے تو اس کا قول ”عَلَى الْآلْفِ“ مفسر ہو گیا۔ اور مفسر کو نص پر ترجیح ہوتی ہے تو معنی یہ ہوا کہ جب وہ غلام یا سامان پر قبضہ حاصل کرے گا تو ہزار روپے کی ادائیگی اس کے ذمہ ہوگی اگر وہ یہ تفسیر نہ کرتا تو اس پر ہزار روپے کی ادائیگی فوراً ادا کرنا واجب ہو جاتی۔

[4] گزشتہ مثال میں قائل کا کہنا ”لِفُلَانٍ عَلَى الْآلْفِ“ ایک ہزار روپے کا اقرار کرنے میں ظاہر ہے اور اس شہر کی نقدی کے بارے میں نص ہے اور جب اس نے ”مِنْ نَقْدٍ بَلَدٍ كَذَا“ کہا تو یہ مفسر بن جائے گا اور مفسر کو ظاہر اور نص دونوں پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے قائل پر متعین شہر کی نقدی ہی لازم آئے گی، کسی دوسرے شہر کی نقدی لازم نہیں آئے گی۔  
محکم کی تعریف:

وہ لفظ جو وضاحت میں مفسر سے بھی زیادہ واضح ہو اس حیثیت سے کہ اس کا خلاف نہ ہو سکے۔ ﴿مثلاً﴾

[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿١﴾

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ ﴿٢﴾

اللہ تعالیٰ کا ہر شے کا علم رکھنا اور کسی پر ظلم نہ کرنا وصف لازم ہے اور یہ دونوں آیتیں اپنے مفہوم میں اس قدر واضح ہیں کہ ان میں کسی غیر کا احتمال نہیں، اور نہ ہی ان میں کسی نسخ کا احتمال ہو سکتا ہے، اس لیے ان کو محکم کہا گیا ہے۔

[2] قائل کا یہ قول ”عَلَى الْآلْفِ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ اپنے لزوم کی وجہ سے محکم ہے، کیونکہ جب اس نے ”عَلَى الْآلْفِ“ کہا تو یہ مختلف اسباب وجوب کا احتمال رکھتا ہے۔ جب ”مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ“ کہا تو دیگر احتمالات ختم ہو گئے اور صرف غلام کی قیمت سے ایک ہزار

﴿اگرچہ مفسر اور محکم دونوں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں رکھتے اور اسی طرح ان میں نسخ کا احتمال بھی نہیں ہوتا، لیکن مفسر کے اندر نسخ کا احتمال آپ ﷺ کے زمانہ میں ممکن تھا، لیکن محکم میں نسخ کا احتمال آپ ﷺ کے زمانہ میں بھی نہ تھا۔﴾ ﴿البقرة: ۲۳۱۔ ۱۰/ یونس: ۴۴۔﴾

کا لزوم ثابت ہو گیا۔

مفسر اور محکم کا حکم:

مفسر اور محکم پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ اپنے مدلول پر دلالت کرنے میں واضح ہوتے ہیں، البتہ جہاں مفسر اور محکم میں تعارض پایا جائے تو وہاں محکم کو ترجیح دی جائے گی۔

**سوال** خفی اور مشکل کی تعریف مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

**جواب** خفی کی تعریف

وہ لفظ جس کے مرادی معنی میں خفاء کسی عارضہ کی وجہ سے ہو اور فی نفسہ اس کے لفظ اور صیغہ میں خفاء نہ ہو، مثلاً:

1 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾

اس آیت میں لفظ ”وَالسَّارِقُ“ چور کے معنی میں ظاہر ہے اور یہ لفظ مفرد اور معرف باللام برائے استغراق ہونے کی وجہ سے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر ہر چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے لیکن کیا ”السارق“ کا لفظ ”طرّار“ (جیب کترا) اور ”نباش“ (کفن چور) پر صادق آتا ہے اور اس وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں خفاء اور اشتباہ واقع ہو گیا اور یہ خفاء لفظ اور صیغہ کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ”سارق“ کا معنی واضح ہے کہ کسی غیر کے قیمتی اور مرغوب مال کو محفوظ جگہ سے خفیہ طریقے سے اٹھا لینا۔ البتہ ”طرّار“ اور ”نباش“ کو عرف عام میں سارق نہیں کہا جاتا، اس وجہ سے ان میں خفاء پیدا ہو گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر قطع یز نہیں ہوگی۔ بلکہ تعزیر واجب ہوگی، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سارق والا حکم جاری ہوگا۔

2 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ﴾

یہ آیت غیر شادی شدہ زانی کے بارہ میں ظاہر ہے کہ اُسے ۱۰۰ کوڑے لگائے جائیں

لیکن لَوَاطِئ کے بارے میں خفی ہے کیونکہ لفظ لَوَاطِئ زنا کے لیے مستعمل نہیں ہوتا، چونکہ لَوَاطِئ کی مراد میں شُبہ پیدا ہو گیا ہے اور شُبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک لَوَاطِئ کرنے والے پر حد زنا واجب نہیں، بلکہ تعزیر واجب ہوگی۔

اور صاحبین کے نزدیک لَوَاطِئ کے اندر زنا کا معنی بدرجہ اَنَم پایا جاتا ہے جب ادنیٰ پر حد واجب ہے، تو اولیٰ پر حد زنا بھی واجب ہوگی۔

[3] اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے: "لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً" اس میں لفظ "فَاكِهَةً" ان میوہ جات کے معنی پر ظاہر ہے جو بطور غذا نہیں بلکہ تَلَذُّذ کے طور پر کھائے جاتے ہیں لیکن انگور اور انار کے حکم میں خفی ہے، کیونکہ یہ صرف تَلَذُّذ کے لیے نہیں بلکہ عذائیت کا فائدہ بھی دیتے ہیں۔ اس لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم اٹھانے والا انار اور انگور کھانے سے حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک انگور اور انار "فَاكِهَةً" کی قسم سے ہیں تو ان کے نزدیک قسم اٹھانے والا ان کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔

حکم:

اس کا معنی طلب کرنا واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے۔

مشکل کی تعریف:

وہ لفظ جس کی حقیقت سامع پر مخفی ہو گئی تھی اور پھر وہ اپنے جیسے ہم جنس الفاظ کے ساتھ بھی مل گیا ہو حتیٰ کہ اس کی مراد اور اپنے ہم جنس کی امتیاز طلب کے بعد تامل سے حاصل ہو۔ ﴿مثلاً﴾:

[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿نِسَاءُكُمْ حَرَثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ ﴿١﴾

﴿خفی اور مشکل میں فرق یہ ہے کہ خفی میں خفا ہلکا ہوتا ہے اور مشکل میں اس سے بڑھ کر ہوتا ہے، کیونکہ خفی میں مرادی معنی کا خفاء امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے۔ جس کے ازالہ کے لیے صرف طلب کافی ہوتی ہے جب کہ مشکل میں خفا لفظ اور صیغہ کی وجہ سے ہوتا ہے جس کے ازالہ کے لیے طلب کے بعد غور و فکر کی بھی ضرورت ہوتی ہے، چنانچہ خفی اس شخص کی مانند ہے جو اپنا لباس اور حلیہ تبدیل کیے بغیر کسی جگہ چھپ جائے اور مشکل اس بہرہ پیر کی طرح ہے جو اپنا حلیہ اور لباس تبدیل کر کے اپنے ہم جنسوں میں جا چھپے۔

اس آیت میں لفظ ”آئی“ کے مرادی معنی میں خفا لفظ اور صیغہ کی وجہ سے ہے۔ اس لیے یہ مشکل کی بحث میں سے ہے۔ اولاً ہم نے اس کے معنی کی طلب اور تفتیش کی تو معلوم ہوا کہ ”آئی“ کبھی ”آین“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی ”کیف“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور پھر ہم نے ”آئی“ کے سیاق و سباق میں تامل کیا اس جگہ کون سا معنی مراد ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو ”حرث“ سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی وہ اولاد کی پیدائش میں کھیتی کے قائم مقام ہے۔ جس میں بیج ڈال کر غلہ حاصل کیا جاتا ہے اور بیوی سے یہ کام ”قبل“ میں ہو سکتا ہے ”دُبر“ میں درست نہ ہوگا۔ اس پوری تحقیق سے پتہ چلا کہ آیت مذکورہ میں ”آئی“ بمعنی ”کیف“ ہے۔

[2] کسی آدمی نے قسم اٹھائی:

”لَا يَأْتِدُم“ (وہ سالن استعمال نہیں کرے گا)

لفظ اِداَم سرکہ اور شیرہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ چنانچہ اگر اس نے سرکہ یا شیرہ کھایا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ مگر بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر کے بارے میں مشکل ہے۔ چنانچہ جب مشکل کے حکم کے مطابق اَوَّلًا لفظ اِداَم کے معنی اور طلب کی تفتیش کی، تو معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اِداَم اُسے کہتے ہیں جو بذات خود نہ کھایا جاسکے بلکہ کھانے کا ذریعہ ہو، اور چیز اس کے اندر ڈبو کر کھائی جاسکے۔ اِداَم کی اس تعریف کے مطابق سرکہ اور شیرہ اس میں شامل ہوں گے اور بھونا ہوا گوشت، انڈہ اور پنیر اس میں شامل نہ ہوگا۔

اس لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا آدمی روست گوشت، انڈہ اور پنیر کھانے کی وجہ سے حائث نہ ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک اِداَم وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہو جائے۔ پھر تامل کرنے سے معلوم ہوا کہ یہ چیز بھونے ہوئے گوشت، انڈے اور پنیر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے صاحبین کے نزدیک ان چیزوں کو کھانے کی وجہ سے حائث ہو جائے گا۔

حکم:

اس کا معنی طلب کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ اس سے خفاء زائل ہو جائے اور اپنے ہم جنسوں سے ممتاز ہو جائے۔

سوال مجمل اور تشابہ کی تعریف مع امثلہ اور حکم بیان کریں؟

جواب مجمل کی تعریف:

وہ لفظ جو کئی معانی کا احتمال رکھے اور اُن معانی میں سے متکلم کے بیان کیے بغیر کسی معنی کو ترجیح نہ دی جاسکے، مثلاً: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾

لفظ ”ربوا“، مطلق زیادتی پر بولا جاتا ہے، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں، کیونکہ بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے جس کے اندر بھی زیادتی پائی جاتی ہے تو اس آیت میں وہ زیادتی مراد ہے جو دو ہم جنس ”کئی“ یا ”وزنی“ چیزوں میں بغیر عوض کے ہو۔ ”ربوا“ کا یہ معنی طلب اور تامل سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ لفظ مجمل ہے تو رسول اللہ ﷺ نے اس اجمال کی وضاحت فرمادی کہ

((الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ

بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفُضْلُ رِبَا))

تشابہہ کی تعریف:

وہ لفظ جس میں خفا مجمل سے بھی زیادہ ہو یعنی وہ لفظ جس کی مراد نہ تو طلب و تامل سے معلوم ہو سکتی ہو اور نہ ہی متکلم کی طرف سے اس کی وضاحت ہونے کی امید ہو، مثلاً: حروف مقطعات اور صفات الہی وغیرہ۔

حکم:

مجمل اور تشابہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا ضروری ہے کہ جو کچھ بھی اُن سے اللہ کی مراد ہے وہ حق ہے، یہاں تک کہ مجمل کی مراد دنیا میں متکلم کی طرف سے بیان کر دی جائے اور تشابہہ کی مراد آخرت میں بیان کر دی جائے گی۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

البقرة: ۲۷۵۔ صحیح مسلم، کتاب المساقات، حدیث: ۴۰۶۶، ۴۰۶۸۔ لیکن

الفاظ اس سے مختلف ہیں۔

## الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کرنے کی بحث

**سوال** حقیقت کو کن کن مواقع پر چھوڑ دیا جاتا ہے؟ ہر ایک کی تعریف مع امثلہ واضح کریں؟

**جواب** لفظ کے حقیقی معنی کو مندرجہ ذیل پانچ مواقع پر چھوڑ دیا جاتا ہے:

① عرف عام کی دلالت ② نفس کلام کی دلالت

③ سیاق کلام کی دلالت ④ متکلم کی دلالت

⑤ محل کلام کی دلالت۔

① عرف عام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ عرف عام سے معلوم ہو جائے کہ اس لفظ کا حقیقی معنی عرف عام میں مستعمل نہیں ہے، کیونکہ احکام الفاظ سے ثابت ہوتے ہیں اور الفاظ اسی معنی پر دلالت کرتے ہیں جو متکلم کی مراد میں ہوں اور لوگوں میں متعارف ہوں، مثلاً:

① اگر کسی آدمی نے قسم اٹھاتے ہوئے کہا:

”وَاللّٰهِ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا“ ”اللہ کی قسم! وہ سر نہیں خریدے گا۔“

تو ”رأس“ سے مراد مطلق سر نہیں، بلکہ بھیڑ، بکری، گائے، یا بھینس کا سر مراد ہوگا، کیونکہ عرف عام میں ایسے موقع پر یہی سر سمجھے جاتے ہیں اس لیے اگر وہ آدمی چڑیا یا کبوتر کا سر خرید لے تو وہ حاث نہیں ہوگا۔

② اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ ”وَاللّٰهِ لَا يَأْكُلُ الْبَيْضَ“ (اللہ کی قسم! وہ انڈہ نہیں کھائے گا)۔

تو اس سے ہر انڈہ مراد نہیں ہوگا، بلکہ عرف عام والا، یعنی مرغی یا بطخ کا انڈہ مراد ہوگا، لہذا اگر وہ چڑیا یا کبوتر وغیرہ کا انڈہ کھالے گا تو حاث نہیں ہوگا کیوں کہ عرف کی دلالت کی وجہ

سے یہاں حقیقی معنی کو ترک کر دیا گیا ہے۔

[3] اگر کوئی آدمی یہ نذر مان لے کہ وہ حج کرے گا یا بیت اللہ کی طرف چلے گا، یا حطیم کے ساتھ کپڑا لگائے گا، تو عرفہ عام کی دلالت کی وجہ سے اس پر شرعی حج لازم ہو جائے گا اور ان الفاظ کے حقیقی معنی یعنی قصد کرنا، بیت اللہ کی طرف چلنا اور حطیم سے کپڑا لگانا درست نہ ہوگا۔  
ملاحظہ:

حقیقی معنی ترک کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے مجازی معنی ہی مراد لیے جائیں، بلکہ حقیقتِ قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے اور حقیقتِ قاصرہ سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کسی چیز کے بعض افراد مراد لیے جائیں اور بعض افراد کو چھوڑ دیا جائے جس طرح گزشتہ مثالوں میں بعض راس اور بعض بیض مراد لیے گئے اور بعض کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

② نفس کلام کی دلالت:

نفس کلام کی دلالت سے مراد یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد کو بذاتِ خود کلام کی دلالت سے ہی خارج قرار دے دیا جائے، مثلاً:

اگر کسی مالک نے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا کہ ”كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ“ تو اس عبارت کا حقیقی معنی مراد لیتے ہوئے ہر قسم کے غلام آزاد نہیں ہوں گے، بلکہ وہ غلام آزاد ہوں گے جو ہر اعتبار سے غلام ہوں اور جو ایک اعتبار سے غلام ہو اور ایک اعتبار سے غلام نہ ہو تو وہ اس میں شامل نہ ہوں گے جیسے ناقص اور مکاتب غلام، کیونکہ ان کے اندر ملک کامل نہیں ہوتا۔

ملک کامل ان غلاموں میں ہوتا ہے جن میں مالک کو تصرف حاصل ہو، اور جن غلاموں پر ملکِ رقبۂ تو حاصل ہو، لیکن ملکِ تصرف حاصل نہ ہو تو وہ مملوک ناقص کہلاتے ہیں۔

مکاتب غلام میں تصرف اور مکاتبہ سے وطی جائز نہیں ہوتی کیونکہ یہ کامل غلام نہیں ہوتے۔ اگر کوئی مکاتب غلام اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لے اور پھر اس کا مولیٰ فوت ہو جائے اور بیٹی کو وراثت میں باپ کا یہی غلام (جو اس کا خاوند ہے) مل جائے، تو نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ یہ ہر اعتبار سے کامل غلام نہیں ہے۔ اگر یہ ہر اعتبار سے غلام ہوتا تو نکاح فاسد ہو



جاتا۔ کیونکہ خاوند اور بیوی ایک دوسرے کے ملک میں نہیں رہ سکتے۔

البتہ مدبر اور ام الولد میں معاملہ اس کے برعکس ہوگا، کیونکہ اس میں ملک کامل اور غلامی (رقیت) ناقص ہوتی ہے، جبکہ مکاتب میں ملک ناقص اور غلامی کامل ہوتی ہے۔ پس مالک کا قول ”كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ فَهُوَ حُرٌّ“ سے ام الولد اور مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے اور اگر کوئی مالک کفارہ ظہار یا یمین میں مکاتب غلام کو آزاد کر دے تو کفارہ ادا ہو جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ﴿فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ﴾ ❀ ”ایک گردن کو آزاد کر دے۔“

تو تحریر کا معنی غلامی کو زائل کر کے، آزادی کو ثابت کرتا ہوتا ہے اور مکمل غلامی مکاتب غلامی میں پائی جاتی ہے، اس لیے کامل غلامی والا مکاتب آزاد ہو جائے گا اور مدبر اور ام الولد میں ناقص غلامی پائی جانے کی وجہ سے یہ کفارہ ظہار اور یمین میں آزاد نہیں ہوں گے۔

ملاحظہ:

❶ جس غلام یا لونڈی میں مالک کو ملک رقبۃ اور ملک تصرف دونوں حاصل ہوں تو وہ کامل مملوک ہوتا ہے اور جس میں ملک رقبۃ تو حاصل ہو مگر ملک تصرف حاصل نہ ہو، تو وہ ناقص مملوک ہوتا ہے، جیسے مکاتب اور بعض غلام وغیرہ۔

❷ جس غلام یا لونڈی کی غلامی کا زائل ہونا یقینی نہ ہو تو اس کی رقیّت (غلامی) کامل ہوتی ہے، جیسے مکاتب وغیرہ اور جس غلام یا لونڈی کی غلامی کا زائل ہونا یقینی ہو تو اس میں غلامی ناقص ہوتی ہے، جیسے مدبر و ام ولد۔

❸ سیاق کلام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کلام کا سیاق و سباق اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے، مثلاً:

❶ اگر کسی مسلمان نے کسی حربی کافر کو کہا کہ ”اِنْزِلْ“ اگر وہ قلعہ سے اتر آیا تو اُسے امن حاصل ہو جائے گا، کسی مسلمان کے لیے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا اور یہاں نزول کا معنی امن دینا سمجھا جائے گا۔

لیکن اگر کسی مسلمان نے یہ کہا کہ: ”اِنْزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ (اگر تو مرد ہے تو نیچے اتر) اور وہ حربی نیچے اتر آیا تو اس کو امن حاصل نہ ہوگا کیونکہ لفظ ”اِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ ایسا لفظی قرینہ ہے جو یہ بتلا رہا ہے کہ اس کے قول اِنْزِلْ کا حقیقی معنی یہاں امن دینا مراد نہیں بلکہ زجر و توبیخ اور مخاطب کی عاجزی ظاہر کرنا ہے۔

[2] اگر کسی حربی نے کہا اَلَا مَانَ اَلَا مَانَ اور آگے سے مسلمانوں نے بھی جواباً یہی الفاظ کہہ دیئے تو حربی امن میں ہوگا۔

لیکن اگر کسی مسلمان نے اس طرح کہا کہ: ”اَلَا مَانَ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰی غَدًا وَلَا تَعْبَلُ حَتّٰی تَرٰی“ (امان ہے تمہیں کل ہی معلوم ہو جائے گا جو کچھ تم پر گزرے گا اور جلدی نہ بچاؤ۔) اور حربی یہ سن کر نیچے اتر آیا تو اسے امان حاصل نہ ہوگی، کیونکہ سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد لینا نہیں، بلکہ زجر و توبیخ مقصود ہے۔

[3] اگر کوئی آدمی اپنے وکیل سے کہے کہ میری خدمت کے لیے ایک لونڈی خرید لاؤ اور وکیل ایک آندھی اور اپنا بیچ لونڈی خرید لایا، تو یہ خرید مالک کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ وکیل خود اس کا ذمہ دار ہوگا، اور قیمت بھی اسی کو ادا کرنا پڑے گی، کیونکہ سیاق کلام حقیقی معنی کو چھوڑنے کا تقاضہ کرتا ہے۔

[4] اگر کسی آدمی نے کہا کہ میرے لیے ایسی لونڈی خرید کر لاؤ کہ جس سے میں وطی کر سکوں اور وکیل مالک کی رضامندی بہن خرید کر لے آیا تو یہ خرید بھی وکیل کی طرف سے ہوگی، مالک کی طرف سے نہ ہوگی اور اس کی قیمت بھی وکیل کے ذمہ ہوگی۔

[5] رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

”جب کسی کے طعام میں کبھی گر جائے تو اس کو ڈبو دو، پھر اُسے نکال دو کیونکہ اس کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں شفا ہے اور وہ بیماری والے کو شفا والے سے پہلے ڈالتی ہے۔“ اس میں ”امقلوہ“ امر کا صیغہ ہے جو وجوب پر دلالت کرتا ہے لیکن سیاق کلام کی وجہ

صحیح البخاری، حدیث: ۳۳۲۰، لیکن امقلوہ کی بجائے فَلْيَغْمِسْہُ کے الفاظ ہیں، سنن ابی داؤد، حدیث: ۳۸۴۴۔

سے وجوب کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ مکھی کو ڈبونے کا حکم بطور شفاء اور تکلیف کو دور کرنے کے لیے ہے، نہ کہ عبادت کے لیے ہے۔

۵] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ.....﴾ ❁

اور یہ اس آیت کے بعد ہے:

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَتِ.....﴾ ❁

امام شافعی کے نزدیک صدقات وغیرہ اس آیت میں مذکور تمام اصناف اور ہر صنف کے کم از کم تین افراد کو دینا لازمی ہے، کیونکہ ان میں عطف ”وَأَوْ“ کے ذریعے ڈالا گیا ہے اور ”وَأَوْ“ جمع کے لیے آتی ہے اور تمام اصناف کے لیے جمع کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں جو کم از کم تین پر دلالت کرتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام اصناف کی بجائے کسی ایک یا بعض میں صدقات خرچ کر دیئے جائیں تو اس کا فیض ادا ہو جائے گا کیونکہ اس آیت سے پہلے یہ آیت ہے:

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ ❁

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مصارف صدقات منافقوں کے طمع اور لالچ کو ختم کرنے کے لیے بیان کیے گئے ہیں اس مصارف صدقات والی آیت کے حقیقی معنی کو سیاق کلام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ ❁

④ متکلم کی طرف سے دلالت:

اس سے مراد یہ ہے کہ خود متکلم کی کلام اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں حقیقی معنی کو

❁ ۹/ التوبة: ۶۰ - ❁ ۹/ التوبة: ۵۸ - ❁ ۹/ التوبة: ۵۸ - ❁ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

کا نظریہ رائج ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تَوَخَّذْ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرُدَّ عَلَىٰ فَقَرَائِهِمْ)) ”زکوٰۃ علاقہ کے غنی لوگوں سے وصول کر کے انہی کے فقیروں میں تقسیم کر دی جائے۔“ (صحیح البخاری، حدیث:

۱۳۹۵؛ مسلم، حدیث: ۱۹؛ سنن ابی داؤد: ۱۵۴۸، جمہور صحابہ و تابعین اور ائمہ کرام کا یہی نظریہ ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے (المغنی لابن قدامة، ج: ۴، ص: ۱۲۸)۔

چھوڑ دیا گیا ہے، مثلاً:

1] اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ ❁

اس کلام کا حقیقی معنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو ایمان یا کفر اختیار کرنے کی آزادی ہے، حالانکہ یہ بات درست نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم ہے، اور کفر قبیح ہے تو حکیم ذات قبیح کام کا حکم نہیں دے سکتی، چنانچہ متکلم (اللہ تعالیٰ) کا حکیم ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مذکورہ آیت کا حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں بلکہ یہ جزو تو بیخ کے لیے کہا گیا ہے۔

2] اگر کسی آدمی نے اپنے وکیل سے کہا کہ میرے لیے گوشت خرید کر لاؤ۔ اگر وکیل بنانے والا آدمی مسافر ہو جس کے پاس گوشت پکانے کا ساز و سامان نہیں ہے تو متکلم کی یہ حالت بتلا رہی ہے کہ گوشت کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ پکے ہوئے گوشت کا سالن مراد ہے، اور اگر وکیل بنانے والا اپنے گھر میں مقیم ہے تو پھر کچا گوشت مراد ہوگا۔ اس جگہ بھی متکلم کی حالت کے دلالت کرنے پر حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

3] کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو کہا کہ آئیے! دو پہر کا کھانا تناول کیجئے تو دوسرے آدمی نے جواب دیا کہ ”وَاللّٰهُ لَا اَتَعَدِّي“ (اللہ کی قسم! میں دو پہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا)۔ تو اس کا یہ انکار کرنا اس طعام کے بارے میں ہوگا جس کی طرف اُسے دعوت دی گئی ہے۔ اگر وہ آدمی اُسی دن، اسی جگہ، اسی آدمی کے ہاں کسی اور وقت میں کھانا تناول کر لے یا کسی اور آدمی کی دعوت کو قبول کر لے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ تھا کہ وہ جب بھی دو پہر کا کھانا کھائے گا تو وہ حانث ہو جائے گا، مگر متکلم کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا گیا ہے۔

4] بیوی نے گھر سے نکلنے کا ارادہ کیا تو خاوند نے کہا ”اِنْ خَرَجْتَ فَانْتَ كَذَّاء“ اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ جب بھی گھر سے نکلے گی تو اُسے طلاق ہو جائے گی، لیکن متکلم کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو تھوڑا دیا گیا ہے اور یہ حکم صرف اُسی وقت نکلنے پر منطبق ہوگا اگر وہ

عورت کچھ عرصہ بعد کسی اور مقصد کے لیے گھر سے باہر نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

### ⑤ محلِ کلام کی دلالت:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ کلام کے واقع ہونے کا محل ایسا ہو کہ وہاں حقیقی معنی مراد نہ لیا جاسکے، مثلاً:

① اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد سے کہا کہ ”بَعْتُ نَفْسِي لَكَ“ یا ”وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ“ یا ”صَدَقْتُ نَفْسِي لَكَ“ اور مرد نے آگے سے قبول کر لیا تو نکاح واقع ہو جائے گا اگرچہ لفظ بیع، ہبہ اور صدقہ وغیرہ کسی شے کا مالک بنانے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

چنانچہ کسی شے کا مالک بنانا ان لفظوں کے حقیقی معنی ہیں اگر آزاد عورت یہ الفاظ استعمال کرے تو حقیقی معنی مراد نہ ہوگا بلکہ اسے نکاح پر محمول کیا جائے گا۔

② اگر کسی مالک نے اپنے اس غلام کو جو کسی غیر کا بیٹا ہونا معروف ہے یا اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو ”هَذَا ابْنِي“ کا لفظ کہہ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے، تو مجازی معنی آزادی مراد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ کلام لغو سمجھی جائے گی۔

## متعلقات نصوص کی بحث

**سوال** نص کے متعلقات کتنے ہیں؟ اور ان کی وجہ حصر بیان کریں؟

**جواب** نص کا تعلق عبارت، اشارہ، دلالت اور اقتضاء کے ساتھ ہوتا ہے، اس لحاظ سے

اس کے چار متعلقات بنتے ہیں جو درج ذیل ہیں:

- ① عبارة النص
- ② اشارة النص
- ③ دلالة النص
- ④ اقتضاء النص

وجہ حصر:

وجہ حصر یہ ہے کہ کسی حکم پر نص کی دلالت خود لفظ سے ثابت ہوگی یا لفظ سے ثابت نہیں ہوگی۔ اگر لفظ سے ثابت ہونے کے ساتھ ساتھ یہ دلالت مقصود بھی ہو (یعنی اُسی مقصد کے لیے کلام لائی گئی ہو) تو اسے ”عبارة النص“ کہیں گے اور اگر یہ دلالت مقصود نہ ہو تو اسے ”اشارة النص“ کہیں گے، اور جب حکم پر دلالت، لفظ سے ثابت نہ ہوگی تو پھر لفظ کی دلالت یا تعلق سے سمجھی جائے گی اور اس وقت اسے ”دلالة النص“ کہیں گے یا پھر لفظ کی دلالت، شرح کے اعتبار سے سمجھی جائے گی اور اس وقت اسے ”اقتضاء النص“ کہیں گے۔

**سوال** عبارة النص اور اشارة النص سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے واضح کریں؟

**جواب** عبارة النص:

وہ حکم جس کے واسطے کلام لائی گئی ہو اور کلام سے وہی مقصود و مطلوب ہو تو اسے ”عبارة النص“ کہتے ہیں۔

اشارة النص:

وہ حکم جو نص کے الفاظ سے کسی دوسرے لفظ کا اضافہ کیے بغیر سمجھا جائے اور کلام بھی اس کے واسطے نہ لائی گئی ہو تو اسے ”اشارة النص“ کہتے ہیں۔

دونوں کی مثالیں:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ..... الخ﴾ ❁

اس آیت کریمہ میں فقراءِ مہاجرین کا مالی غنیمت کا مستحق ہونا عبارتہ النص سے ثابت ہے، کیونکہ کلام اسی لیے لائی گئی ہے اور مہاجرین کا اپنی متروکہ جائیدادوں کا وارث نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے، کیونکہ اگر وہ متروکہ جائیداد کے وارث سمجھے جائیں تو ان کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوگا۔

اس آیت کریمہ میں اشارۃ النص سے تعلق رکھنے والے کئی اور بھی مسائل استنباط ہوتے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

❁ مسئلہ استیلاء، یعنی کافروں کا مہاجرین مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالینے کا اثبات۔

❁ مسلمان مہاجرین کی متروکہ جائیداد پر غیر مسلموں کے ملک کا ثابت ہونا۔

❁ تاجروں کے لیے کافروں سے ان جائیدادوں کی بیع کا ثابت ہونا اور ان کا ہبہ اور عتاق وغیرہ میں تصرف کرنا۔

❁ مسلمانوں کے لیے ان کے اموال کو مالی غنیمت بنانے کے حکم کا ثابت ہونا۔

❁ مجاہد کی ملکیت کے ثابت ہونے کا حکم، یعنی جب وہ اموال غنیمت بنا لیے گئے تو تقسیم کے بعد جو مال جس مجاہد کو ملے گا وہ اس کی ملکیت ہوگا۔

❁ مہاجرین اپنی ان جائیدادوں کو مجاہدین سے واپس لینے کا اختیار نہ رکھیں گے اور نہ ہی کسی قسم کے تصرف کا اختیار رکھیں گے۔

❁ اگر مجاہد سے وہ مال ضائع ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنا ہی مال ضائع کیا ہے جبکہ ضمان غیر کا مال تلف کرنے میں ہوتی ہے۔

❁ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ۖ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ

لِبَاسٌ لَهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ

عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۚ فَالَّذِينَ بَشَرُوا هُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ  
وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ  
مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ۚ..... الخ ﴿۱۸۷﴾

اس آیت کریمہ میں عبارت الفص سے یہ ثابت ہوا کہ رمضان کی راتوں میں بیوی سے جماع کرنا جائز ہے۔ اور اشارۃ الفص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالت جنابت، روزے کے منافی نہیں، بلکہ روزے اور جنابت کا وجود ایک وقت میں پایا جاسکتا ہے، کیونکہ جب روزے دار کو جماع کی اجازت رات کے آخری حصے تک دی گئی ہے تو ضروری طور پر روزے کی ابتداء حالت جنابت میں ہوگی۔ جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے منافی نہیں، کیونکہ جنابت کو دور کرنے کے لیے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے اور کلی کرنے سے روزے کے فاسد نہ ہونے سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی چیز کو چکھنے سے روزہ باطل نہیں ہوتا، کیونکہ غسل نمکین پانی سے کیا جائے تو کلی کرتے وقت ذائقے کا ظاہر ہونا لازمی ہے۔

پھر لفظ ”ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتلام ہونے، سبگی لگوانے اور تیل لگوانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ روزے کو فاسد کرنے والی صرف تین چیزیں ہی بیان کی گئی ہیں، یعنی کھانا، پینا اور جماع۔

احناف کے نزدیک اس سے یہ مسئلہ بھی ثابت ہوا کہ روزے کی نیت رات کو کرنا ضروری نہیں کیونکہ ما مور بہ کا حکم اس وقت لازم ہوتا ہے جب امر اس کی طرف متوجہ ہو اور روزے میں حکم صبح صادق کے وقت متوجہ ہوتا ہے اور جس وقت حکم متوجہ ہوگا اُسی وقت نیت کرنا لازم آئے گی، البتہ حدیث: ((لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَنْوِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ)) کو مد نظر رکھتے ہوئے صبح صادق سے پہلے نیت کرنے کا جواز بھی نکلتا ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فرضی روزے کی نیت مذکورہ حدیث کی بنا پر صبح صادق سے پہلے کرنا ضروری ہے۔ ﴿۱۸۷﴾

﴿۲/ البقرة: ۱۸۷﴾ امام شافعی کی دلیل یہ حدیث ہے ((مَنْ لَمْ يَجْمَعْ الصِّيَامَ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلَا صِيَامَ لَهُ)) ”جس نے فجر سے قبل پختہ نیت نہ کی اس کا روزہ نہیں ہے۔ (سنن ابی داود، کتاب الصوم، باب النية في الصيام، حدیث: ۲۴۵۴)، امام احمد و مالک رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں، اور یہی رائج بات ہے۔



❖ سوال ❖ دلالت النص کی تعریف امثلہ سے واضح کریں؟

❖ جواب ❖ دلالت النص:

منصوص علیہ کے حکم کی علت، لغت کا عالم معلوم کر لے اور اس علت کے معلوم کرنے کا تعلق اجتہاد و استنباط سے نہ ہو تو اس کو ”دلالت النص“ کہتے ہیں، مثلاً:

1] اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا.....﴾ الخ ❖

اب ایک عربی لغت کو جاننے والا یہ الفاظ سنتے ہی معلوم کر لے گا کہ لفظ ”أُفٌ“ کہنے کی ممانعت سے مراد ضرر اور تکلیف کو دور کرنا ہے۔ اب اس علت کو سمجھنے کے لیے اجتہاد و استنباط کی ضرورت نہیں چنانچہ جب ”أُفٌ“ کہنے کی حرمت کی علت والدین سے تکلیف کو دور کرنا ہے تو اس سے دلالت النص کے طور پر معلوم ہوا کہ والدین کو مارنا، گالی دینا، بطور اجرت خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کر دینا اور قصاص لیتے ہوئے قتل کروانا یہ تمام صورتیں منع ہوں گی، کیونکہ ان تمام صورتوں میں وہی علت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ جو مذکورہ آیت کے منصوص علیہ کے حکم کی علت ہے۔

ملاحظہ:

احکام کے اثبات میں دلالت النص بمنزلہ نص (عبارة النص) کے ہوتی ہے۔ اس لیے احناف کے نزدیک روزہ کی حالت میں جان بوجھ کر کھانے پینے سے وہی کفارہ عائد ہوگا جو جماع کی وجہ سے عائد ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں علت ایک ہے، یعنی جان بوجھ کر روزے کے منافی کام کرنا۔

البتہ اگر علت مختلف ہو جائے تو احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قاضی ابوزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی قوم کے نزدیک لفظ ”أُفٌ“ کہنا عزت کا باعث سمجھا جاتا ہے تو والدین کو ”أُفٌ“ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔

2] اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

❖ ۱۷ / الاسراء: ۲۳ ❖

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۚ﴾ ❁

اس آیت کے مطابق جمعۃ المبارک کی اذان کے بعد بیع ممنوع اور ”سعی الی الجمعة“ واجب ہے اس میں علت ایسے مشاغل ہیں جو ”سعی الی الجمعة“ سے مانع ہوں، البتہ اگر بیع ایسی ہو جو ”سعی الی الجمعة“ سے مانع نہیں، تو وہ بیع حرام نہیں ہوگی۔ جیسے دو آدمی کشتی یا گاڑی میں سوار ہو کر جمعۃ کی طرف جا رہے ہوں اور وہ دوران سفر بیع کر لیں تو بیع منع نہ ہوگی کیونکہ یہ بیع ”سعی الی الجمعة“ سے مانع نہیں ہے۔

[3] اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، تو اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ پہنچانا ہے، چنانچہ اگر اس نے تکلیف پہنچانے کے لیے اس کے بال کھینچے، دانتوں سے کاٹ کھایا یا گلا دبا یا تو وہ حادث ہو جائے گا، کیونکہ ان میں علت ضرب پائی گئی ہے البتہ اگر اس نے یہ تمام کام بطور پیار محبت کے کئے، تو وہ حادث نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں وہ علت نہیں پائی گئی۔

[4] اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ میں فلاں کو نہیں ماروں گا اور پھر اس نے اس کو مرنے کے بعد مارا تو وہ حادث نہیں ہوگا، کیونکہ قسم کی علت تکلیف نہ پہنچانا ہے۔ اور موت کے بعد مارنے پر یہ علت نہیں پائی گئی اس لیے وہ حادث نہیں ہوگا۔

[5] اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ فلاں آدمی سے کلام نہیں کرے گا۔ لیکن اگر اس نے اس کے مرنے کے بعد اس سے کلام کی تو حادث نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں علت فہم تھی، اور وہ اس میں نہیں پائی گئی۔

[6] اگر کسی آدمی نے قسم اٹھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا لیکن اگر اس نے مچھلی یا مڈی کا گوشت کھا لیا تو وہ حادث نہیں ہوگا، البتہ اگر اس نے حرام گوشت جیسے انسان یا سور وغیرہ کا گوشت کھا لیا تو احناف کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ لغت کو جاننے والا لفظ لحم سنتے ہی یہ سمجھ جائے گا کہ اس سے مراد وہ لحم ہے جو خون سے پیدا ہوا، جبکہ مچھلی اور مڈی کا گوشت خون سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس رطوبت سے پیدا ہوتا ہے جو ان کے جسم سے نکلتی ہے۔

❖ **سوال** ❖ اقتضاء النص سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے وضاحت کریں۔

❖ **جواب** ❖ نص پر ایسی زیادتی کرنا کہ اس کے بغیر نص کا معنی صحیح ثابت نہ ہو سکے، گویا کہ نص ہی نے اس زیادت کا تقاضہ کیا ہوتا ہے تاکہ اس کا معنی صحیح ثابت ہو سکے، ❖ مثلاً: ❖

❖ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ❖

اس میں لفظ مملوک کا مقدر ماننا ضروری ہے ورنہ اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے:

”أَعْتَقْتُ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ“

”اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر دے۔“

اور وہ آدمی کہے: ”أَعْتَقْتُ“ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اقتضاء النص کے طور پر ہبہ اور وکالت ثابت ہوگی اور اس کی کلام کا یہ مطلب ہوگا: ”هَبْ لِي عَبْدَكَ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ“ ”اپنا غلام مجھے ہبہ کر دے پھر تو آزاد کرنے میں میرا وکیل بن جا۔“

اور اس ہبہ میں قبضہ کی طرف محتاجی نہیں ہوگی کیونکہ ہبہ میں قبضہ بمنزلۃ بیع میں قبول کے ہے۔ اس طرح اقتضاء کے طور پر ثابت ہونے والے ہبہ میں قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ ہبہ میں قبضہ کی حیثیت وہی ہے جو بیع میں قبول کی ہے۔

لیکن دیگر احناف کے نزدیک ہبہ کے اثبات سے قبضہ کا اثبات ہونا لازمی نہیں، کیونکہ بیع میں ”قبول“ بیع کا رکن ہے اور قبضہ، ہبہ کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کی شرط ہے چنانچہ جب اقتضاء انبیع ثابت ہوگی تو اس کے ضمن میں اقتضاء قبول بھی ضرور ثابت ہوگا، کیونکہ رکن کے

❖ مقدر لفظ کی تین قسمیں ہوتی ہیں: (۱) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا صادق آنا موقوف ہو جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ)) (سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، حدیث: ۲۰۴۵)

”یقیناً اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا و بھول کو اٹھادیا ہے۔“ لفظ الْخَطَأُ اور النِّسْيَانَ سے قبل ”إِنَّ“ کا لفظ مقدر ماننا ضروری ہے ورنہ معنی ہوگا کہ میری امت سے خطا اور نسیان کو ختم کر دیا گیا ہے جبکہ امت میں خطا اور نسیان

ہے۔ (۲) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا عقلاً صحیح ہونا موقوف ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَاسْأَلِ الْقُرْيَةَ﴾ (یوسف: ۸۲)

اصل میں ”وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقُرْيَةِ“ ہے۔ (۳) جس کو مقدر ماننے پر کلام کا شرعاً صحیح ہونا موقوف ہو، جیسے اللہ

تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ..... الخ (۵۸/ المجادلہ: ۳) اصل میں ”فَحَرُّ رَوْقَةٍ مَمْلُوكَةٍ“ ہے۔ ❖ ۵۸/ المجادلہ: ۳۔

بغیر چیز کا وجود نہیں ہوتا۔ اور اس طرح غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا لیکن قبضہ بہہ کا رکن نہیں ہے، تو بہہ کے ضمن میں قبضہ ثابت نہ ہوگا جب قبضہ ثابت نہ ہوگا، تو غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد نہ ہوگا، بلکہ اصل مالک کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس اختلاف کی وجہ سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا اور دوسروں کے نزدیک اصل مالک کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔

**سوال** اقتضاء کا حکم مع مسئلہ تحریر کریں؟

**جواب** جس چیز کا نص نے تقاضا کیا ہو، مقتضی ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے، یعنی وہ ادنیٰ سے ادنیٰ فرد جس کے مقدر ماننے سے نص کا معنی درست ہو سکتا ہو، اسی قدر مقدر مانا جائے گا، اس سے زائد مقدر ماننا درست نہ ہوگا، مثلاً:

❶ کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ”أَنْتِ طَالِقٌ“ اور اس نے اس کلام سے طلاق ثلاثہ کا ارادہ کیا ہو، تو طلاق ثلاثہ واقع نہ ہوگی بلکہ ایک طلاق ہی واقع ہوگی کیونکہ ”أَنْتِ طَالِقٌ“ کی نص میں بطریق اقتضاء ”الطَّلَاقُ“ تسلیم کیا گیا ہے اور ایک طلاق مقدر ماننے سے نص کا معنی درست ہو سکتا ہے تو یہاں ایک سے زائد طلاقیں مقدر ماننا درست نہ ہوگا، کیونکہ اقتضاء ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے۔

❷ کسی نے کہا: ”إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ“

اور اس نے ”أَكَلْتُ“ سے مراد کوئی خاص طعام مراد لیا، تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی بلکہ کسی بھی چیز کے کھانے سے غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کے قول ”إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ“ میں طعام کو اقتضاء ثابت کیا گیا ہے اور مقتضی بقدر ضرورت مقدر مانا جاتا ہے، اور اس جگہ فرد مطلق سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، اس لیے طعام کو مقید کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

❸ اگر خاوند نے بیوی سے دخول کے بعد کہا: ”إِعْتَدِّي“ (تو عدت گزار) اور اس لفظ سے طلاق کی نیت کی، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، کیونکہ عدت طلاق کا تقاضا کرتی ہے تو اس لفظ میں طلاق اقتضاء مقدر مانی جائے گی اور مقتضی ضرورت کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے، جب طلاق رجعی مقدر ماننے سے نص کا مفہوم درست ہو جاتا ہے تو طلاق بائنہ مقدر ماننے کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ یہ اقتضاء سے زائد چیز ہے۔

## امر کی بحث

❖ **سوال** ❖ امر کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کریں اور اس کی تعریف میں علماء کا اختلاف مع

جواب تحریر کریں؟

❖ **جواب** ❖ لُغَةً: کسی کو صیغہ ”اِفْعَلْ“ کے ساتھ کام کہنا، یعنی ایسا کام کہنا جس میں طلب کے معنی پائے جائیں۔

اصطلاحاً: کسی شخص کا غیر پر فعل کے تصرف کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔

اس تعریف میں قدرے سقم ہے اگر اس کی تعریف اس انداز سے کی جائے تو زیادہ بہتر ہوگی، تاکہ التماس اور دعا اس سے خارج ہو جائیں:

”کسی شخص کا اپنے آپ کو بلند مرتبہ پر سمجھتے ہوئے دوسرے پر فعل کے تصرف کو لازم کرنا امر کہلاتا ہے۔“

بعض علماء نے یہ تعریف کی ہے کہ امر صرف وہ ہوگا جو صیغہ ”اِفْعَلْ“ سے خاص ہو، اس کے علاوہ کوئی اور امر نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان کی یہ تعریف محل نظر ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل دو وجہیں ہیں:

1] اہل سنت کے نزدیک اللہ ازل سے متکلم ہے اور کلام اخبار، نبی، امر اور انشاء کے مجموعے کا نام ہیں اور صیغہ ”اِفْعَلْ“ بعد میں وجود میں آیا ہے اس لیے اس کا ازل سے ہونا ممکن نہیں۔ اگر صرف اسی صیغہ سے امر ثابت ہوتا ہو تو اللہ کی صفت تکلم کو حادث ماننا لازم آتا ہے جو کہ متفق علیہ جائز نہیں۔

2] شریعت میں صرف صیغہ امر کے ساتھ وجوب ثابت کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ بہت سے دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ صرف صیغہ امر کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی امر ثابت ہوتا ہے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ ❁

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ﴾ ❁

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((الْجِهَادُ مَا ضِيَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))

ان مثالوں میں صیغہ امر نہ ہونے کے باوجود امر سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح صاحب کتاب نے دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ جس آدمی تک اسلامی دعوت نہ پہنچی ہو اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول بھی مبعوث نہ فرماتے تو عقلاء پر اپنی عقل کے ذریعے اس کی معرفت حاصل کرنا لازم تھا۔

بعض نے مصنف کی بیان کردہ مذکورہ تعریف کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ شرعی احکام بندوں پر صیغہ ”افْعَلْ“ کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے رسول اللہ ﷺ کا فقط فعل بھی لزوم اور عقیدہ وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ البتہ نبی ﷺ کے افعال کی پیروی کرنا ہمارے لیے اس وقت واجب ہوگا جب آپ ﷺ نے اس فعل پر دوام کیا ہو، اور وہ فعل آپ ﷺ کا خاصہ بھی نہ ہو۔

❁ سوال ❁ امر مطلق کسے کہتے ہیں اور اس کا حکم بیان کریں؟

❁ جواب ❁ امر مطلق وہ امر ہے کہ جس میں لزوم یا عدم لزوم کا کوئی قرینہ نہ پایا جائے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ❁

﴿وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ❁

ان دونوں آیتوں میں امر مطلق ہے، کیونکہ ان میں لزوم یا عدم لزوم کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے پہلی آیت میں وجوب کا قرینہ ”لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ اور دوسری

آیت میں ”فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ“ بنایا ہے، لیکن اس کا جواب استحباب والے یہ دیتے ہیں کہ ”لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ وجوب کا قرینہ نہیں ہے کیونکہ رحمت کا حصول صرف فرائض اور واجبات کے ادا کرنے سے نہیں ہوتا، بلکہ نوافل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور دوسری آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس میں ”فاء“ عاطفہ ہے اور اصل عبارت اس طرح ہوگی۔

((وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَلَا تَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ))

اس لحاظ سے دونوں آیات کا الگ الگ مفہوم ہوگا۔

امر مطلق کا حکم:

امر مطلق کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس میں رائج مذہب یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے لیے آتا ہے۔ الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل پائی جائے کیونکہ امر پر عمل کرنا اطاعت ہے اور اس کا ترک کرنا معصیت ہے جس طرح حماسی نے کہا:

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِصَرْمٍ حَبْلِي مَرِيهِمْ فَنِي أَحَبَّتْهُمْ بِذَاكَ  
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوكَ فَطَاوَعُوا عَنْهُمْ وَإِنْ عَاَصُوكَ فَاعَصَى مَنْ عَصَاكَ

”تو نے میری محبت کی رسی توڑ دینے کے ساتھ اپنے حکم دینے والوں کی اطاعت کی ہے۔ تو ان کے محبوبوں کے بارے میں ان کو اسی بات کا حکم دے، اگر وہ تیری اطاعت کریں تو تُو بھی ان کی اطاعت کر، اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تُو بھی ان کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کریں۔“

اس سے ثابت ہوا کہ حکم کا بجالانا اطاعت ہے اور ترک کرنا معصیت ہے۔

ابلیس کو مردود قرار دینا بھی ترک امر کی وجہ سے ہوا، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿..... قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿٥٠﴾ ﴿٥١﴾

نبی ﷺ نے فرمایا:

((لَوْ لَا أَنَا شَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ)) ﴿٥٢﴾

امر سے امت کا مشقت میں واقع ہونا اسی وقت ہوگا جب امر و وجوب کے لیے ہوا اور اس کا ترک کرنا موجب عتاب ہو۔

ملاحظہ

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ اس بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اطاعت کا لازم ہونا یہ امر (حکم دینے والے) کی طاقت و اختیار کے مطابق ہوتا ہے، اگر تیرا حکم کرنا کسی ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جس پر تیری اطاعت کرنا لازمی ہو، تو اس پر تیری اطاعت و جو بی ہوگی اگر امر ایسے آدمی کی طرف متوجہ ہو جس پر تیری اطاعت لازمی نہیں تو اس کے لیے امر پر عمل کرنا لازمی نہ ہوگا۔

اگر وہ شخص جس پر تیری اطاعت لازمی تھی، جیسے غلام وغیرہ اور وہ جان بوجھ کر اطاعت چھوڑ دے تو وہ سزا کا مستحق ہوگا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت تمام کائنات پر ہے جیسے چاہے وہ تصرف کر سکتا ہے تو اس کا حکم بھی تمام کے لیے لازم ہوگا اور اس کے حکم کے خلاف کرنا سزا کا سبب بنے گا۔



## امر بالفعل کی بحث

**سوال** کیا امر فعل کا تکرار چاہتا ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں اور عدم تکرار کی علت بھی بیان کریں۔

**جواب** اہل اصول کے نزدیک امر صرف وجوب کے لیے آتا ہے اور اس میں تکرار کا احتمال نہیں ہوتا، جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

1 اگر کسی آدمی نے اپنا وکیل مقرر کر کے کہا: ”طَلَّقْ اِمْرَأَتِي“ اور وکیل نے اس عورت کو طلاق دے دی۔ اگر موکل (وکیل بنانے والا) اپنی بیوی سے رجوع کرے۔ تو وکیل کو پہلے امر کی وجہ سے دوبارہ طلاق دینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔

2 اگر کسی آدمی نے اپنا وکیل مقرر کر کے اس کو کہا! ”زَوِّجْنِي اِمْرَأَةً“ (میرا کسی عورت سے نکاح کر دے) اس وکیل کو صرف ایک نکاح کروانے کا اختیار ہوگا۔ اس پہلے امر کی بنا پر وہ دوسرا نکاح کرنے کا مجاز نہ ہوگا، کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔

3 اگر کوئی مالک اپنے غلام سے کہے: ”تَزَوِّجْ“ (اپنا نکاح کر لو) اور اس غلام نے ایک نکاح کر لیا، تو اس کو اب دوبارہ نکاح کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ امر میں تکرار نہیں ہوتا۔ عدم تکرار کی علت:

امر میں تکرار اس لیے نہیں ہوتا کہ امر بالفعل میں اختصار کے طریقے سے فعل کی طلب ہوتی ہے، مثلاً لفظ ”اَضْرِبْ“ یہ اختصار ہے ”اَفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ“ کا۔ اور اصول یہ ہے کہ مختصر اور مطوّل کلام کا حکم ایک ہوتا ہے کیونکہ اختصار کا فائدہ الفاظ کو کم کرنا ہوتا ہے، کلام مطوّل کے معنی کو متغیر کرنا نہیں ہوتا۔ اور یہ بات بھی مد نظر رہے کہ ”اَضْرِبْ“ جس مطوّل کلام کا اختصار ہے، وہ مصدر پر مشتمل ہے اور مصدر مفرد ہوتا ہے جو عدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس ”اَضْرِبْ“ کے ساتھ ضرب کا حکم ایک معلوم فعل کے تصرف کی جنس پر دلالت کرتا ہے اور اسم

جنس کا یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ مطلق طور پر بولے جانے کے وقت ادنیٰ فرد کو شامل آتا ہے، البتہ نیت کے ساتھ کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، جیسے مندرجہ ذیل مسئلہ سے واضح ہوتا ہے:

1 اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ ”لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ“ (وہ پانی نہیں پیئے گا) اس میں ”الْمَاءَ“ مطلق جنس ہے، اور یہ ادنیٰ فرد کو شامل آئے گا اس سے مراد پانی کا ایک قطرہ ہوگا، پس پانی کا ایک قطرہ پینے سے وہ حانث ہو جائے گا، چونکہ جنس مطلق میں کل افراد کا احتمال بھی ہو سکتا ہے تو اس اعتبار سے تمام جہان کا پانی بھی مراد ہو سکتا ہے۔

2 خاوند نے اپنی بیوی سے کہا: ”طَلَّقْ نَفْسَكَ“ (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) اور اس عورت نے کہا ”طَلَّقْتُ“ تو اس کے اس کہنے پر ایک طلاق واقع ہوگی، البتہ نیت کے ساتھ تین طلاقیں کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، اگر وہ دو طلاقیں کا ارادہ کرے تو یہ درست نہ ہوگا کیونکہ جنس مطلق ادنیٰ فرد یا نیت کے ساتھ کل افراد کا احتمال رکھتی ہے اور تعدد کا احتمال نہیں رکھتی۔ البتہ اگر اس کی منکوحہ لونڈی ہو تو تب دو کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، کیونکہ لونڈی کے حق میں دو کی نیت کرنا کل جنس کی نیت کرنا ہوتا ہے۔

3 اگر کوئی مالک اپنے غلام سے کہے ”تَزَوَّجْ“ (تو نکاح کر لے) یہ لفظ جنس مطلق ہے، اس کے ادنیٰ فرد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک نکاح کی اجازت ہوگی، البتہ نیت کے ساتھ دو کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ غلام کے حق میں دو سے نکاح کل جنس ہے۔

**سوال** اگر امر میں تکرار نہیں ہوتا تو عبادات کے امر میں تکرار کیوں ہے؟

**جواب** عبادت (نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ) میں تکرار نفس امر کی وجہ سے نہیں ہوتا، بلکہ اسباب کی وجہ سے ہوتا ہے، جب اسباب میں تکرار پایا جائے تو عبادات میں تکرار پایا جائے گا، امر تو سابقہ وجوب کی ادائیگی کے لیے ہوتا ہے۔ وجوب دو طرح کا ہوتا ہے: ① نفس وجوب ② ادائے وجوب

نفس وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور ادائے وجوب امر سے ثابت ہوتا ہے، مثلاً کسی آدمی نے کہا: ”إِذَا تَمَنَّيَ الْمَبِيعَ“ یا اس طرح کہا: ”إِذَا نَفَقَ الزَّوْجَةَ“ ان مثالوں میں قیمت کی ادائیگی یا بیوی کا خرچہ پہلے سے ذمے ہو چکا ہے ”إِذَا“ امر کے ساتھ اس سابقہ وجوب

کی ادائیگی کا مطالبہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ عبادات کا وجوب سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اور امر اس وجوب کی ادائیگی کی طرف متوجہ کرتا ہے اور جب امر کے ذریعے ایک فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو امر اس فعل (مأمور بہ) کی جنس کو شامل ہوتا ہے اور جنس میں ادنیٰ فعل مطلوب ہوا کرتا ہے، اگرچہ کل افراد کا احتمال بھی ممکن ہوتا ہے۔ چنانچہ جب امر جنس کو شامل ہو تو اس جنس میں جتنے افراد بھی آئیں گے یہ ان تمام کو شامل ہوگا، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوْكَ الشَّمْسِ ﴾

اس آیت کریمہ میں نماز کی ادائیگی کا امر ذُلُوْكَ شَمْسِ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے گویا سورج کا ڈھلنا سبب ہے اور اس سبب کی وجہ سے ظہر فرض ہوتی ہے اور اس نماز ظہر کے وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ ”اَقِمِ الصَّلَاةَ“ امر نے کیا ہے۔

جب بھی یہ وقت (ذلوک شمس) تکرار کے ساتھ آئے گا تو ظہر کی فرضیت بھی تکرار کے ساتھ ہوگی اور ہر مرتبہ امر اس وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ عبادات میں تکرار سبب کی وجہ سے آیا ہے نہ کہ امر کی وجہ سے۔

سوال: مأمور بہ کی اقسام اور ان کی تعریف و حکم مع امثلہ بیان کریں؟

جواب: مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں:

① مطلق عن الوقت ② مقید بالوقت

① مطلق عن الوقت

وہ مأمور بہ جس کو ادا کرنے کے لیے وقت متعین اور محدود نہ ہو، مثلاً زکوٰۃ، عشر وغیرہ۔

② مقید بالوقت:

وہ مأمور بہ جس کو ادا کرنے کے لیے وقت متعین اور محدود ہو، اگر وقت گزر جائے تو

مأمور بہ بھی فوت ہو جائے مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ۔ (مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ۔)

مطلق عن الوقت کا حکم:

مطلق عن الوقت مأمور بہ کو اپنے وقت سے، تاخیر کے ساتھ بھی ادا کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ عمر بھر وہ فوت نہ ہونے پائے، یعنی جمہور احناف کے نزدیک عمر بھر میں جب بھی اس پر عمل کر لے تو ادا ہی سمجھا جائے گا، قضاء نہ ہوگا، اور تاخیر کی وجہ سے آدمی گناہ گار نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام کرخی رحمہ اللہ فوراً ادا کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک تاخیر کرنے سے آدمی گناہ گار ہوگا، مثلاً:

① کسی آدمی نے ایک ماہ اعتکاف یا روزوں کی نذر اپنے ذمہ کی۔ اس کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب ”الجامع الکبیر“ میں فرماتے ہیں کہ نذر مطلق عن الوقت ہے اس لیے جب چاہے اُسے ادا کرے۔ اور تاخیر کرنے سے آدمی گناہ گار نہ ہوگا۔

② زکوٰۃ، عشر، صدقہ فطر ان تمام کا حکم مطلق عن الوقت والا ہے، اس لیے محققین احناف کے نزدیک زکوٰۃ کو تاخیر سے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر سال گزرنے کے بعد نصاب زکوٰۃ ضائع ہو گیا یا عشر یا صدقہ فطر کا مال تلف ہو گیا تو واجب اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گا اور وہ گناہ گار بھی نہ ہوگا۔

③ قسم کے کفارے میں تین مالی چیزیں بیان کی گئی ہیں، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انکو کپڑے پہنانا یا غلام آزاد کرنا۔ ان تینوں کاموں میں سے کوئی کام نہ کر سکے تو پھر تین روزے رکھنا ہے۔

چونکہ قسم کا مالی کفارہ مطلق عن الوقت ہے۔ جس میں تاخیر کی گنجائش ہے۔ تاخیر کی وجہ سے اگر مال ضائع ہو جائے تو حادث مجرم نہ ہوگا، بلکہ مالی کفارہ کی جگہ روزوں کا کفارہ ادا کر سکتا ہے۔

چونکہ احناف کے نزدیک مأمور بہ مطلق عن الوقت کو مؤخر کرنا جائز ہے، اس لیے ان کے ہاں مکروہ اوقات میں (طلوع، غروب، زوال) نماز کی قضاء جائز نہیں، کیونکہ قضاء نماز کی ادائیگی کے لیے وقت مقید نہیں ہے۔

لہذا قضاء ایسا مأمور بہ ہے جو مطلق عن الوقت ہے، اور اس قضاء نماز کے وجوب کا سبب

کامل وقت ہے۔ اور سبب کامل سے چیز کامل واجب ہوتی ہے، چنانچہ قضاء نماز کامل واجب ہو گی اور اس کو ناقص طریقے سے ادا کرنا درست نہ ہوگا اور مکروہ اوقات میں نماز ناقص ادا ہوتی ہے، اس لیے قضاء نماز کو مکروہ اوقات میں پڑھنے سے ادا نہ ہوگی۔

ملاحظہ: (۱) مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ بحث سے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ احرامِ رُمس کے وقت عصر کی نماز ادا ہو جائے گی، لیکن قضاء جائز نہیں، یعنی اُسی دن کی عصر ہو جائے گی، لیکن گزشتہ دن کی عصر کی قضاء جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اُسی دن کی عصر شروع کرنے سے متصل پہلے والا وقت وجوب کا سبب ہوگا اور وہ وقت ناقص ہے تو سبب ناقص کی وجہ سے اس دن کی عصر ناقص واجب ہوگی اور ناقص واجب کو ناقص وقت میں پڑھنے سے ادا درست ہوگی۔

جبکہ گزشتہ دن کی قضاء ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی، کیونکہ جب مکمل وقت میں عصر کو نہ پڑھا تو اس کے وجوب کا سبب مکمل وقت ہوگا، اور کامل وقت سے وجوب بھی کامل آئے گا تو اس کامل وجوب والی نماز کو ناقص وقت میں پڑھنا درست اور جائز نہ ہوگا۔

(۲) احناف کے نزدیک مأمور بہ تراخی سے ہوگا اور امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک فوراً ہوتا ہے۔ ان کے مابین صرف اختلاف وجوب میں ہے، ورنہ مأمور بہ کو جلدی ادا کرنے کے مستحب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

**سوال** مأمور بہ موقت کی اقسام اور اس کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟

**جواب** مأمور بہ موقت کی دو قسمیں ہیں:

① جس میں وقت مأمور بہ کے لیے ظرف بنے۔

② جس میں وقت مأمور بہ کے لیے معیار بنے۔

① مأمور بہ فعل کے لیے ظرف ہو:

وہ مأمور بہ جس کی ادائیگی میں تمام وقت صرف نہیں ہوتا، بلکہ اس کی ادائیگی کے بعد

اس میں جمہور احناف کا موقف رائج ہے جس کی دلیل سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل ہے جو رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا اگلے رمضان سے قبل ماہ شعبان میں دیا کرتی تھیں جبکہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم حیات تھے اور آپ نے منع نہ کیا، تفصیل کے لیے دیکھئے۔

(صحیح البخاری، کتاب الصوم: ۱۹۵۰؛ مسلم: ۱۱۴۶)

وقت بچ جاتا ہے، مثلاً: نماز۔

اس نوع کے صاحب کتاب نے تین حکم بیان کیے ہیں:

① اس وقت میں اُسی جنس کے دوسرے فعل کا واجب ہونا اس کے منافی نہیں، مثلاً: اگر کسی آدمی نے نذر مانی کہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعات ادا کرے گا، تو اس کی نذر درست ہوگی۔ اور اتنی رکعات ادا کرنا اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ نمازِ ظہر کے بعد اتنا وقت بچ جاتا ہے کہ اس میں اُسی جنس کا دوسرا فعل ادا کیا جاسکتا ہے۔

② کسی ایک وقت میں نماز کے واجب ہونے سے، اُسی وقت میں دوسری نماز کا پڑھنا منافی نہیں ہوگا، مثلاً:

کوئی آدمی ظہر کی نماز ترک کر کے اس نماز کے وقت میں نوافل ادا کرتا رہے، تو یہ نوافل درست ہوں گے اور ظہر کے فرض ترک کرنے سے گناہ گار ضرور ہوگا۔

③ جب تک نیت سے متعین نہ کرے تو مأمور بہ ادا نہ ہوگا کیونکہ مأمور بہ کے علاوہ اُسی جنس کے دوسرے فعل کا ادا کرنا جائز ہے، تو مأمور بہ نیت کی تعیین کے بغیر ادا نہ ہوگا۔ اگر وقت اتنا قلیل رہ جائے کہ جس میں صرف مأمور بہ ہی ادا ہو سکتا ہے تب بھی نیت سے تعیین کرنا لازم ہے، کیونکہ تنگی وقت میں بھی اس کا مزاحم پایا جاتا ہے۔

④ مأمور بہ فعل کے لیے معیار ہو

وہ مأمور بہ جس میں فعل تمام وقت کو شامل ہو، اور فعل کی تکمیل کے ساتھ وقت کا اختتام ہو جائے، مثلاً: روزہ۔

صاحب کتاب نے اس کے دو حکم بیان کیے ہیں:

① جب شریعت نے اس کا وقت معین کر دیا تو مأمور بہ کے سوا کوئی دوسرا فعل اس وقت میں ادا کرنا درست نہیں، مثلاً:

صحت مند مقیم آدمی اگر رمضان المبارک میں رمضان کے روزے کے علاوہ کسی دوسرے روزے کی نیت کرے تو وہ رمضان ہی کا روزہ شمار ہوگا اور دوسرے روزے کی نیت باطل ہو جائے گی۔

② مأمور بہ کے وقت میں کوئی دوسرا فعل کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی، اس لیے تعین نیت ضروری نہیں البتہ اصل فعل کی نیت کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ روزے کی تعریف یہ ہے کہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے نیت کے ساتھ روکے رکھنا۔

❁ سوال ❁ اگر کسی مأمور بہ کام کے لیے شریعت نے وقت مقرر نہ کیا ہو تو کیا بندہ اپنی طرف سے اس کی تعین کر سکتا ہے؟

❁ جواب ❁ اگر کسی مأمور بہ کام کے لیے شریعت نے وقت متعین نہیں کیا، تو بندے کو وقت متعین کرنے کا اختیار نہیں ہے، مثلاً: رمضان کے روزوں کی قضا کے لیے شریعت نے کوئی وقت متعین نہیں کیا، اگر کوئی انسان اپنی طرف سے روزے کی قضا کے لیے چند دن متعین کر لے، اور یہ نظریہ رکھے کہ ان ایام میں قضاء رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا روزہ نہیں رکھ سکتا، تو اس کی یہ تعین درست نہ ہوگی، بلکہ اس کے ان متعین کردہ ایام میں کفارے اور نفل کے روزے رکھنا جائز ہوں گے اور رمضان کی قضاء ان معین ایام میں بھی درست ہوگی اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں بھی درست ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قضاے رمضان کے لیے مطلق حکم دیا ہے کہ ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرٌ﴾ ❁ اس کے باوجود اگر بندہ متعین کرے تو مطلق کو مقید کر کے شارع کے حکم کو تبدیل کرنا لازم آئے گا۔

چونکہ بندے کے متعین کردہ وقت سے تعین نہیں ہو سکتی بلکہ ان ایام میں کوئی دوسرا کام بھی ہو سکتا ہے، اس لیے یہاں مزاحم ہونے کی وجہ سے نیت کرنا ضروری ہوگی۔

❁ سوال ❁ کیا بندے کو کوئی چیز اپنے اوپر واجب کرنے کا اختیار ہے؟

❁ جواب ❁ بندے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے اوپر موثقت یا غیر موثقت کام لازم کر لے، البتہ بندے کو شریعت میں تبدیلی کا اختیار نہیں ہے، مثلاً: ایک آدمی نے نذرمانی کہ وہ پندرہ شوال بروز سوموار کا روزہ رکھے گا تو اس پر یہ روزہ واجب ہو جائے گا، لیکن اگر وہ اسی دن قضاے رمضان یا کفارہ قسم کا روزہ رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قضاے رمضان کے روزے میں مطلق حکم دیا ہے، اب بندے کے لیے اس مطلق حکم کو مقید کرنا جائز نہیں کہ وہ کہے

کہ اس پندرہ شوال بروز سوموار کو قضائے رمضان نہیں کرے گا بلکہ دیگر ایام میں کرے گا۔  
 اس مذکورہ بیان پر یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ نذر والا متعین دن (جیسے پندرہ شوال بروز سوموار) کو اگر وہ نفلی روزہ رکھے تو نفلی روزہ نہ ہوگا۔ بلکہ نذر والا روزہ ہی سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ نفلی عبادات بندے کا اپنا اختیار ہے کہ وہ اس کام کو کرے یا ترک کر دے اور بندے کے حق میں اس کا فعل مؤثر ہو سکتا ہے، چنانچہ نفلی روزہ جس میں بندے کو اختیار تھا اس کو اس نے متعین روزے کے ساتھ غیر مشروع کر دیا (جیسے پندرہ شوال کا) لیکن قضائے رمضان یا کفارہ کا روزہ شارع کا حق ہے اور شارع کے حق میں بندے کا فعل مؤثر نہیں ہوتا اس لیے احناف کے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خاوند بیوی دونوں نے خلع کرنے کے وقت یہ شرط لگائی کہ عورت کے لیے نفقہ اور سکنی نہ ہوگا اس شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا، مگر سکنی ساقط نہ ہوگا، کیونکہ نفقہ بندے کا حق ہے اور بندہ اپنے حق میں تبدیلی کر سکتا ہے، لیکن سکنی شریعت کا حق ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ﴾ ❀

اس لیے شریعت کے حق میں بندہ تبدیلی کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

## امر کی بحث حسن کے اعتبار سے

❀ سوال ❀ مأمور بہ میں حسن کب پایا جاتا ہے؟ حسن کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام، تعریف، حکم مع امثلہ واضح کریں؟  
 ❀ جواب ❀ جب حکم دینے والا حکیم ہو تو اس کے حکم کردہ مأمور بہ کے اندر حسن پایا جائے گا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ط﴾ ❀

چونکہ امر اس بات کے بیان کے لیے ہوتا ہے کہ مأمور بہ ان چیزوں میں سے ہے، جن کو وجود میں آنا چاہیے، لہذا امر اس کے حسن کا تقاضہ کرتا ہے حسن کے اعتبار سے مأمور بہ کی



دو قسمیں ہیں:

① حَسَنٌ بِنَفْسِهِ ② حَسَنٌ لِغَيْرِهِ

① حَسَنٌ بِنَفْسِهِ:

وہ مأمور بہ جس میں حُسن اپنی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے، کسی غیر کی وجہ سے نہیں ہوتا، مثلاً: ایمان باللہ، منعم حقیقی کا شکر یہ ادا کرنا اور نماز پڑھنا وغیرہ۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ بندے پر اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور ادائیگی کے بغیر بندہ اس سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، جیسے ایمان باللہ ہے۔ البتہ بعض ایسے مأمور بہ بھی ہوتے ہیں جو حکم دینے والے کے ساقط کرنے کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، مثلاً: ظہر کی نماز اوّل وقت میں فرض ہوئی۔ اور آخر وقت میں خونِ حیض یا نفاس لاحق ہو گیا، تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی، کیونکہ آمر (حکم دینے والا) نے اس کو ساقط کر دیا ہے۔

لیکن تنگی وقت کی وجہ سے (جیسے نماز کا وقت ختم ہونے سے چند منٹ پہلے حیض کا ختم ہونا) یا پانی کی عدم موجودگی میں یا لباس کی عدم موجودگی میں نماز ساقط نہ ہوگی، کیونکہ آمر نے ان سے حکم ساقط نہیں کیا۔

② حَسَنٌ لِغَيْرِهِ:

وہ مأمور بہ جس میں حسن بنفسہ نہ ہو، بلکہ کسی غیر کی وجہ سے ہو، اُسے حسن لغیرہ کہتے ہیں، مثلاً: ”سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ“ ”الْوُضُوءُ لِلْمَلَلَةِ“ وغیرہ ”سعی“ اور ”وضو“ کی ذات میں حُسن نہیں ہے بلکہ ”سعی“ میں حسن جمعہ کی ادائیگی کی طرف پہنچانے کی وجہ سے اور وضو میں نماز کی ادائیگی کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ واسطہ ساقط ہو جائے، جس کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہے تو مأمور بہ بھی ساقط ہو جائے گا، مثلاً: جس آدمی پر جمعہ فرض نہیں، اس پر ”سعی“ بھی لازم نہیں،

اور جس کے ذمہ نماز نہیں اس پر ”وضو“ لازم نہیں، چونکہ ان میں حُسنِ غیر کی وجہ سے ہے جب تک اس غیر کی تکمیل نہ ہو تو اس مأمور بہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً: ایک آدمی نے جمعہ کے لیے سعی کی، پھر اس کو جمعہ کی ادائیگی سے پہلے جبراً اٹھا کر کسی دوسری جگہ منتقل کر دیا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی اور اسی طرح اگر جمعہ کی ادائیگی بغیر سعی کے حاصل ہو جائے تو سعی واجب نہ ہوگی جیسے جامع مسجد میں اعتکاف بیٹھنے والے کے لیے سعی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے وضو کیا اور ادائیگی صلوٰۃ سے قبل بے وضو ہو گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی آدمی وجوب صلوٰۃ سے پہلے با وضو تھا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ مأمور بہ جس میں حُسنِ غیر کی وجہ سے آتا ہے، وہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک وہ ساقط نہ ہو جس کی وجہ سے حُسن آیا ہے۔

اسی قسم میں حدود، قصاص اور جہاد بھی شامل ہیں، کیونکہ حدود میں حُسن اس لیے ہے کہ اس سے مجرم کو جرم سے روکا جائے۔ اور جہاد مسلمانوں کو کافروں کی شرارتوں سے محفوظ رکھنے اور کلمہ حق بلند کرنے کے لیے ہے۔ اگر بالفرض وہ درمیان والا واسطہ نہ رہے جس کی وجہ سے ان میں حُسن آیا ہے تو یہ مأمور بہ بھی باقی نہ رہیں گے۔ جیسے اگر جرائم دنیا سے ختم ہو جائیں تو حدود واقع نہ ہوں گی اور اگر کفر دنیا میں نہ رہے تو جہاد نہ ہوگا۔

ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی اقسام کی بحث:

﴿سوال﴾ ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی کتنی قسمیں ہیں؟ ہر ایک کی تعریف و حکم مع امثلہ واضح کریں۔

﴿جواب﴾ ادائیگی کے اعتبار سے مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں:

① اداء ② قضاء

www.KitaboSunnat.com

تعریف:

عین واجب شے اس کے مستحق کو واپس کر دینے کا نام ”ادا“ ہے۔ اور واجب شے کی مثل کو مستحق کے سپرد کرنا ”قضا“ ہے۔  
ادا کی مزید مندرجہ ذیل دو قسمیں ہیں۔

## ① ادا کامل ② ادا قاصر

ادائے کامل:

مأمور بہ کو اس کی تمام صفات و شرائط کے ساتھ ادا کرنے کو ”ادائے کامل“ کہتے ہیں: مثلاً: نماز کو باجماعت تمام شرائط کے ساتھ ادا کرنا۔  
حکم:

جب ادا کو اس کی تمام صفات کے ساتھ ادا کر دیا جائے تو بندہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے۔

چونکہ عین چیز کو اس کی تمام صفات کے ساتھ مستحق کو سپرد کرنے کو اداے کامل کہتے ہیں، اسی لیے احناف کے نزدیک مندرجہ ذیل صورتوں میں اداے کامل سمجھی جائے گی اور اس پر عمل کرنے والا تمام ذمہ داری سے بری سمجھا جائے گا۔

① غاصب نے مغضوب چیز کو اسی حالت میں مالک کے حوالے کر دیا، یا مغضوب چیز اصل مالک کو فروخت کر دی یا اس کے پاس رہن رکھ دی یا اس کو ہبہ کر دی، ان تمام صورتوں میں اداے کامل ہوگی اور ادا کرنے والا اپنی ذمہ داری سے بری ہوگا، البتہ بیع، ہبہ، رہن وغیرہ الفاظ لغو قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ غاصب ان چیزوں کا مالک نہ تھا تو وہ بیع اور ہبہ کیسے کر سکتا ہے؟

② ایک آدمی نے کسی کا کھانا غصب کر کے اُسی کو کھلا دیا، یا کپڑا غصب کر کے اُسی کو پہنا دیا اور اس کو معلوم نہ تھا کہ یہ میرا کھانا ہے تو اس کو اداے کامل سمجھا جائے گا، کیونکہ مالک تک اس کی عین چیز پہنچ چکی ہے۔

③ بیع فاسد میں بیع شے مشتری کے پاس آگئی اور پھر اس نے یہ بیع شے بائع کو ادھار دے دی یا رہن رکھ دی یا اس کو اجرت پر دے دی، ان تمام صورتوں میں بائع کے حق میں ادا لگی ہو جائے گی، البتہ بیع، رہن، اجرت وغیرہ کے الفاظ لغو قرار دیئے جائیں گے، کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کی ذمہ داری تھی کہ بیع شے بائع کے حوالے کرتا اور وہ اس نے حوالے کر دی ہے۔

ادائے قاصر:

عین مأمور بہ کو اس کے مستحق کو سپرد اس انداز سے کرنا کہ اس کی صفات میں تبدیلی آچکی ہو تو اس کو ادائے قاصر کہتے ہیں، مثلاً: نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے اور طواف کو بغیر وضو کے ادا کرنا، اور غصب شدہ غلام کو اس حالت میں واپس کرنا کہ اس کے ذمہ قتل، قرض یا کوئی جرم ہو۔

حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اگر نقص کی کمی پوری کرنے کے لیے اس کی کوئی مثل پائی جاتی ہو تو اس کے ذریعے نقص کو ختم کیا جائے گا، ورنہ نقص کا حکم ساقط ہو جائے گا، البتہ نقص کی وجہ سے بندہ گناہ گار ہوگا، مثلاً:

① نماز کو بغیر تعدیل ارکان کے ادا کرنا، چونکہ تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے اس لیے یہ نقص دنیاوی اعتبار سے ساقط ہو جائے گا۔

② اگر کوئی ایام تشریق میں نماز چھوڑ دے اور ایام تشریق کے علاوہ ادا کرنے کا ارادہ کرے تو وہ تکبیرات نہیں کہے گا کیونکہ ان کی مثل نہیں پائی جاتی ہے اس لیے یہ ساقط ہو جائیں گی۔

③ احناف کے نزدیک اگر کسی کی نماز میں قراءت فاتحہ، تشہد یا تکبیرات عیدین رہ جائیں تو ان کی کمی سجدہ سہو سے ہو سکتی ہے، کیونکہ یہ چیزیں واجب ہیں اور واجب کی کمی کا ازالہ سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے۔

④ اگر کسی نے طواف بغیر وضو کے کیا۔ تو اس کی کو ایک جانور ذبح کرنے سے پورا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت نے حج کے واجبات میں دم کو مثل قرار دیا ہے۔

⑤ اگر کسی نے کھرے سگے کی جگہ کھوٹے سگے دے دیئے اور وہ قابض سے گم ہو گئے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مقروض کے ذمہ کوئی چیز نہیں ہوگی، کیونکہ سگوں کا کھرا بن ہونا ایسی صفت ہے جو تنہا الگ صورت میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس کا مثل نہیں پایا جاتا، تو یہ مقروض سے ساقط ہو جائے گا۔

⑥ غاصب آدمی، مالک کو غلام ایسی حالت میں واپس کرے کہ اس کے ذمہ قتل کا جرم ہو

اور اس کا ارتکاب غلام نے غاصب کے پاس کیا ہو تو غاصب آدمی بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ غاصب نے عین چیز واپس کر دی ہے اور نقص کا الگ سے مثل نہیں پایا جاتا۔

[7] غلام کی بیع ہونے کے بعد غلام نے بائع کے ہاں قتل کا جرم کر لیا، اور اُسی حالت میں غلام مشتری کے سپرد کر دیا گیا اور مقتول کے ورثاء کو سپرد کرنے سے پہلے غلام فوت ہو گیا تو ذمہ دار مشتری ہو گا نہ کہ بائع، البتہ اگر غلام قتل کے جرم کی وجہ سے قصاصاً قتل کر دیا گیا تو ہلاکت کو پہلے سبب کی طرف منسوب کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ غاصب یا بائع نے ادا ہی نہیں کی اور ان کے ذمہ ادائیگی باقی رہے گی کیونکہ غلام نے قتل کا جرم غاصب یا بائع کے پاس کیا ہے، اس لیے وہی اس کے ذمہ دار ہوں گے۔

[8] غاصب نے لونڈی اس حالت میں مالک کو واپس کی کہ وہ حاملہ تھی اور اس کو حمل غاصب کے پاس ہوا تھا، اگر وہ لونڈی بچے کی ولادت کی وجہ سے فوت ہو گئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب اس کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک ذمہ دار مالک ہوگا کیونکہ وہ ہلاکت کی نسبت اُس سبب کی طرف کرتے ہیں جس کی وجہ سے ہلاکت واقع ہوتی ہو، چونکہ لونڈی کی وفات ولادت کی وجہ سے ہوئی، اور ولادت مالک کے پاس ہوئی ہے تو ذمہ دار بھی وہی ہوگا۔

**سوال** مأمور بہ کا اصل ادا ہے یا قضاء؟ اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔  
**جواب** مأمور بہ کا اصل ادا ہے، خواہ کامل ہو یا قاصر، قضاء کی طرف رجوع اس وقت کیا جاتا ہے جب اصل موجود نہ ہو۔ جیسے یتیم، وضو کا نائب ہے اور پانی کے ہوتے ہوئے یتیم پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

چنانچہ امانت، وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے، یعنی جس کے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے یا کسی کو وکیل بنایا ہے یا کسی نے کوئی چیز غصب کی ہے، ان تمام صورتوں میں اصل چیز کو روک کر ان کی مثل کو ادا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ ادا کی موجودگی میں قضاء پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح بائع نے مبیع چیز مشتری کے حوالے کر دی، پھر اس مبیع شے میں عیب ظاہر ہو

گیا، تو مشتری کو وہ چیز قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا، البتہ اس کی مثل کا مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ادا کے ممکن ہوتے ہوئے قضاء کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اصل ادا ہی ہے اگرچہ مغضوب چیز میں نقصِ فاحش پیدا ہو جائے، البتہ غاصب پر نقصان کے عوض جرمانہ عائد کیا جائے گا، مثلاً:

[9] کسی آدمی نے گندم غصب کر کے اس کا آٹا بنالیا، یا لکڑی غصب کر کے اس کو مکان میں استعمال کر لیا، یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر کے اُسے بھون لیا، یا انگور غصب کر کے ان کو نچوڑ لیا یا گندم غصب کر کے اُسے بُودیا اور اس سے فصل اُگ آئی۔ ان تمام صورتوں میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مغضوب شے اصل مالک کی ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک ادا پر عمل کرنا لازمی ہے اگرچہ اس میں تغیرِ فاحش پیدا ہو جائے۔

البتہ احناف کے نزدیک اگر کسی شے میں تغیرِ فاحش ظاہر ہو جائے تو وہ اشیاءِ غاصب کے ملک میں دی جائیں گی اور مالک کو اس کی قیمت ادا کی جائے گی، کیونکہ تغیرِ فاحش ظاہر ہونے کے بعد ادا پر عمل کرنا مستحذر ہو جاتا ہے، اس لیے ادا کی بجائے قضاء پر عمل کیا جاتا ہے۔ تغیرِ فاحش کے لیے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے:

① غاصب کے عمل سے مغضوب چیز کا نام تبدیل ہو جائے۔ اور اس کے اہم فوائد ضائع ہو جائیں۔

② مغضوب چیز غاصب کے ملک کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ اُسے الگ کرنا ممکن نہ ہو، جیسے غاصب اپنے تیل میں مغضوب تیل ملا لے۔

③ مغضوب چیز غاصب کے ملک میں اس طرح مل جائے کہ اس کا الگ کرنا ممکن تو ہو لیکن اس میں حرج واقع ہوتا ہے، مثلاً: لکڑی غصب کر کے مکان میں لگالی۔ اب اس کو مکان سے الگ کرنا ممکن تو ہے لیکن حرج واقع ہوتا ہے۔

البتہ اگر غاصب کے عمل سے تغیر تو آئے لیکن وہ تغیر فائدہ مند ہو تو احناف کے نزدیک بھی وہ چیز اصل مالک کی ہوگی، مثلاً: چاندی یا سونا غصب کر کے اس کا درہم و دینار بنالینا، بکری غصب کر کے اُسے ذبح کر کے گوشت بنا دینا۔ روٹی غصب کر کے اس کا سوت کات

دینا، یادھاگہ غصب کر کے اس کا کپڑا بُن دینا وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں مغضوب شے میں تغیر کے باوجود خوبی پیدا ہوگئی ہے، اس لیے وہ مالک کے ملک میں دی جائے گی۔

ملاحظہ:

چونکہ مامور بہ میں ادا اصل ہے، اور قضاء کی طرف رجوع معذور ہونے کی شکل میں کیا جاتا ہے، اگر کسی نے معذور شکل میں قضاء پر عمل کر دیا پھر اس کی اداء ممکن ہوگئی تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اداء پر عمل کرنا ضروری نہ ہوگا، مثلاً:

کسی آدمی نے غلام غصب کیا اور غصب شدہ غلام بھاگ گیا، تو غاصب نے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی، پھر کچھ عرصہ بعد غلام مل گیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام مالک کو واپس کیا جائے گا اور اس کی قیمت غاصب کو واپس لوٹا دی جائے گی۔ کیونکہ اداء پر عمل کرنا ممکن ہو گیا ہے۔

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں غلام غاصب کی ملکیت بن جائے گا، کیونکہ قیمت اداء کرنے کے بعد ملکیت غاصب کی ہو چکی ہے اب دوبارہ اس کے ملک سے نکال کر پہلے کے ملک میں دینا درست نہ ہوگا۔

**سوال** قضا کی کتنی قسمیں ہیں؟ ہر ایک کی تعریف مع امثلہ واضح کریں۔

**جواب** قضا کی دو قسمیں ہیں:

1 قضاۃ کامل 2 قضاۃ قاصر

1 قضاۃ کامل:

کسی چیز کو مستحق کے سپرد کر دینا جو صورتاً اور معنی واجب کی مثل ہو، قضاۃ کامل کہلاتی ہے، مثلاً: کسی آدمی نے گندم کی بوری غصب کی اور پھر اس کو استعمال کر لیا اور پھر اسی طرح کی گندم کی بوری مالک کو واپس کر دی تو یہ قضاۃ کامل ہوگی کیونکہ یہ صورتاً اور معنی مغضوب چیز کے مثل ہے، اور یہی حکم دوسری مٹھی چیزوں کا ہوگا۔

2 قضاۃ قاصر:

کسی ایسی چیز کو مستحق کے سپرد کرنا جو صورتاً واجب کی مثل نہ ہو بلکہ معنی اس کی مثل ہو،

یہ قضاء قاصر کہلاتی ہے، مثلاً: کسی آدمی نے بکری غصب کرنے کے بعد ضائع کر دی اور مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی تو یہ قضاء قاصر ہوگی۔

**سوال** قضاء میں اصل کیا ہے؟ مسئلہ سے واضح کریں۔

**جواب** جس طرح حقوق واجبہ کی ادائیگی میں ادا کامل اصل ہے اور اس کی عدم موجودگی میں ادائے قاصر کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح قضاء میں بھی اصل قضاء کامل ہے اور معذور ہونے کی صورت میں قضاء قاصر کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جیسے:

گندم غصب کرنے کے بعد ہلاک کر دی تو اس کی مثل صوری اور معنوی دینا لازم تھا، اور اگر ممکن نہ ہو تو مثل معنوی (قیمت) ادا کرنا لازم ہوگا۔

حنفی فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مثل معنوی کی قیمت کس دن کی متعین کی جائے؟ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موجب ضمان، غاصب کا فعل ہے۔ لہذا غصب کے دن کی قیمت متعین کی جائے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مثل کامل کا نایاب ہونا سبب ہے اس لیے مثل کامل کے نہ پائے جانے کے دن کی قیمت متعین کی جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے دن کی قیمت لازم آئے گی، کیونکہ فیصلے کے پائے جانے سے پہلے تک مثل کے پائے جانے کا امکان تھا اور اس وقت تک قضاء کامل واجب تھی۔ اور فیصلے کے دن قضاء کامل سے عاجز ہونے کی وجہ سے قضاء قاصر واجب ہو گی، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جب کسی آدمی نے کوئی چیز غصب کی اور وہ چیز غاصب سے ہلاک ہو گئی اور اس کی مثل بازار سے نہیں ملتی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور جس کی مثل صورتاً اور معناً موجود نہ ہو اس کے بارے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر ضمان آئے گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں آئے گی، کیونکہ منافع کی ضمان نہ مثل کے ساتھ ممکن ہے اور نہ عین کے ساتھ، مثلاً:

**1** ایک آدمی نے غلام غصب کیا اور ایک ماہ خدمت لینے کے بعد واپس کر دیا، یا مکان غصب کر کے سکونت اختیار کر لی اور ایک ماہ بعد واپس کر دیا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک غاصب پر کوئی ضمان نہیں آئے گی کیونکہ ان کے نزدیک منافع



کی ضمان بالمثل یا بالعین نہیں ہوتی۔ اور ان کے نزدیک بالمثل اس لیے ممکن نہیں کہ دو چیزوں کی منفعت میں مماثلت نہیں ہوتی۔ ایک غلام کی خدمت، دوسرے غلام کی خدمت کی طرح، ایک مکان کی رہائش دوسرے مکان کی رہائش کی طرح نہیں ہو سکتی، اور قیمت کے ساتھ ضمان دینا ممکن نہیں، کیونکہ قیمت منافع کا مثل نہیں بن سکتی، البتہ غاصب گناہ گار ضرور ہوگا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی اِلَّا یہ کہ حقدار سے معافی مانگ لے۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے منافع تلف کرنے کا ضمان واجب قرار دیا ہے اس لیے ان کے نزدیک عرف عام کے اعتبار سے منافع کی ضمان وصول کی جائے گی۔

[2] دو آدمیوں نے قاضی کے سامنے کسی کے خلاف گواہی دی کہ فلاں آدمی نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دے دی ہے۔ قاضی نے حق مہر کی ادائیگی اور خاوند، بیوی کے درمیان جدائی کا فیصلہ سنا دیا اور اس کے بعد گواہوں نے جھوٹے ہونے کا اعتراف کر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک خاوند کی منفعت وطی کے نقصان کی کوئی مثل نہیں ہے، اس لیے جھوٹی گواہی دینے والوں پر ضمان نہیں آئے گی البتہ وہ گناہ گار ضرور ہوں گے۔

[3] ایک آدمی نے کسی غیر کی منکوحہ کو قتل کر دیا، خاوند کے منافع وطی تلف کرنے کی قاتل سے کوئی ضمان نہیں لی جائے گی البتہ وہ دنیا میں قتل کی سزا اور آخرت کی سزا کا ضرور مستحق ہوگا۔

[4] کسی آدمی نے دوسرے کی بیوی سے وطی کر لی، چونکہ اس نے خاوند کی منفعت وطی میں نقصان کیا ہے اور اس کی مثل نہیں ہے تو اس لیے اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گی، البتہ دلائل ملنے پر اس پر حد زنا نافذ ہوگی۔

ملاحظہ:

بعض اشیاء کی مثل صوری اور معنوی نہیں پائی جاتی، لیکن شریعت نے ان کی مثل مقرر کی ہے، جس کو مثل شرعی کہتے ہیں۔ ایسی چیزوں کی مثل شرعی کے ساتھ قضاء دینا واجب ہو گی، مثلاً: عمر رسیدہ کے لیے روزہ کی بجائے طعام کا فدیہ دینا اور قتل خطاء کی دیت دینا، روزہ اور قتل خطاء کی دیت میں کوئی مثل صوری یا معنوی نہیں ہے، البتہ شریعت نے ان کی مثل مقرر کر دی ہے اس لیے مثل شرعی کے ساتھ قضاء دی جائے گی۔

## نہی کی بحث

❖ سوال ❖ نہی کی تعریف، اقسام اور حکم مع امثلہ ذکر کریں؟

❖ جواب ❖ نہی کا لغوی معنی روکنا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں بلند مرتبے والے کا کم مرتبے والے کو کسی کام سے روکنا نہی کہلاتا ہے۔

نہی کی دو قسمیں ہیں:

❶ افعال حسیہ سے نہی      ❷ افعال شرعیہ سے نہی۔

❶ افعال حسیہ سے نہی:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حسی طور پر منع ہونا معلوم ہو، اور ان کی ممانعت کا ثبوت شریعت کے وارد ہونے پر منحصر نہ ہو، جیسے: شراب، زنا، ظلم اور جھوٹ کی ممانعت۔

❷ افعال شرعیہ سے نہی:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جن کی نہی شریعت پر موقوف ہو، اور اس سے پہلے ان کی ممانعت معلوم نہ ہو، مثلاً: قربانی کے دن کا روزہ، اوقات مکروہ میں نماز، ایک درہم کے بدلے دو درہم کی بیع وغیرہ۔

حکم:

❶ افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ ان کی ذات میں قباحت ہوتی ہے اور یہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوتے کیونکہ اس میں منہی عنہ اس چیز کا عین ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوتی ہے، البتہ شریعت نے ان کی مثل مقرر کر دی ہے اس لیے مثل شرعی کے ساتھ قضاء دی جائے گی۔

❷ افعال شرعیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ کی ذات میں حسن ہوتا ہے اور ان میں

قباحۃ غیر کی وجہ سے آتی ہے، کیونکہ ان میں منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوتی ہے، جس کی طرف اسے منسوب کیا گیا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کا ارتکاب کرنے والا فتنیٰ لغیرہ کی وجہ سے حرام کا مرتکب ہوگا، اس کی ذات کی وجہ سے نہیں چونکہ تصرفات شرعیہ کا وجود شریعت پر موقوف ہوتا ہے اور ان کا اپنا حسی وجود نہیں ہوتا۔ اگر تصرفات شرعیہ سے نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہ رکھی جائے تو اس طرح ایک عاجز کو کام سے روکنا لازم آئے گا، جیسے نابینے کو دیکھنے سے روکنا۔ جبکہ شارع سے یہ بات محال ہے کہ وہ عاجز کو نہی کرے، اس لیے تصرفات شرعیہ کا وجود نہی کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

ہماری اس بحث سے افعال شرعیہ اور حسیہ میں فرق واضح ہو گیا کیونکہ افعال حسیہ کا وجود شریعت پر موقوف نہیں ہوتا، اس لیے اگر افعال حسیہ سے منع بھی کیا جائے تب بھی ان کا وجود حسی رہتا ہے اور اس سے عاجز کو نہی لازم نہیں آتی۔

### امام شافعی کا اختلاف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ احناف کے مذکورہ اصول کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک افعال شرعیہ میں نہی ان کی ذات میں قباحۃ ثابت کرتی ہے اور ان کے نزدیک افعال شرعیہ میں نہی کے بعد، افعال حسیہ کی طرح ہو جاتے ہیں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس اختلاف کی بنا پر مندرجہ ذیل مسائل استنباط ہوتے ہیں:

① امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد اور اجارہ فاسد میں ملک ثابت ہو جاتا ہے، البتہ بیع اور اجارہ کو فاسد ہونے کی وجہ سے ختم کرنا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد اور اجارہ فاسد میں ملک ثابت ہی نہیں ہوتا۔

② امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننے سے اس کے ذمہ نذر لازم ہو جائے گی، لیکن وہ نذر کی تکمیل کسی اور دن کرے گا تا کہ اللہ کی ضیافت سے انحراف نہ ہو۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس پر نذر کا روزہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک افعال شرعیہ کی نہی افعال حسیہ کی طرح ہی ہے۔

### شوافع کی طرف سے اعتراض:

شوافع کی طرف سے احناف پر مذکورہ اصول کے مطابق یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض

صورتوں میں تم نے بھی افعال شرعیہ کی نہی کو افعال حسیہ کی طرح لذائذ تسلیم کی ہے، جیسے: مشرکہ عورت سے نکاح کرنا، غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنا، حرمت والی عورت سے نکاح کرنا اور باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) سے نکاح کرنا وغیرہ۔

اعتراض کا جواب:

احناف کی طرف سے مذکورہ تمام امثلہ کا جواب یہ ہے کہ ان میں نہی نہی، نفی کے معنی میں ہے کیونکہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہوتا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہوتا ہے اور حلت و حرمت کا اکٹھا ہونا محال ہے۔

اس بنا پر مذکورہ امثلہ میں نہی کو نفی کے معنی پر محمول کیا گیا ہے، البتہ بیع جیسے معاملے میں یہ بات نہ ہوگی کیونکہ بیع کا موجب ملک کا ثابت ہونا ہوتا ہے اور نہی کا موجب تصرف کا حرام ہونا ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسے ایک مسلمان آدمی کے ملک میں انگور کا شیرہ یا سرکہ ہو اور وہ کچھ عرصہ بعد شراب بن جائے تو اس میں ملک ثابت ہوگا اور تصرف منع ہوگا۔

احناف کے نزدیک افعال شرعیہ کی نہی، ان کی مشروعیت کی بقا کا تقاضہ کرتی ہے اور ان کے کرنے والا قبیح وغیرہ کا مرتکب ہوتا ہے۔ اس اصول کے مطابق ان کے نزدیک قربانی کے دن یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر ماننے سے نذر منعقد ہو جائے گی اور اسی طرح اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کی نذر ماننا درست ہوگا۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی نذر درست نہ ہوگی کیونکہ یہ کام معصیت پر دلالت کرتے ہیں اور معصیت کی نذر منعقد نہیں ہوتی۔ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(( لَا نَذَرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى ))

احناف کے نزدیک جس طرح ممنوع اوقات میں زبان کے ساتھ نذر ماننے سے نذر منعقد ہو جاتی ہے، اسی طرح ممنوع اوقات میں فعلی نذر کا پورا کرنا بھی ضروری ہوگا، چنانچہ اگر کوئی ممنوع اوقات میں نفل نماز شروع کر دے تو وہ نفل اس پر لازم ہو جائیں گے اور ان کی تکمیل کرنا ضروری ہوگی۔

اعتراض:

ممنوع اوقات میں نفل شروع کرنے سے اس کے واجب ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ممنوع اوقات میں نماز پڑھنا حرام ہے اور حرام فعل کے ارتکاب کرنے سے اس کا لزوم نہیں ہونا چاہیے۔

جواب:

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ممنوع اوقات میں نوافل شروع کرنے سے ان کی تکمیل پر، حرام کا ارتکاب کرنا لازم نہیں آتا، وہ اس طرح کہ اگر نماز پڑھنے والا کچھ دیر قیام میں کھڑا رہے۔ یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے، یا زوال پذیر ہو جائے یا سورج غروب ہو جائے تو اس طرح نماز پڑھنا بغیر کراہت کے صحیح ہو جائے گا۔ جب بغیر کراہت کے نماز کو مکمل کرنا ممکن ہے تو حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا۔ جب حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا تو نفل نماز ممنوع وقت میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عید کے دن روزہ رکھنے سے اسے پورا کرنا لازم نہیں آئے گا، کیونکہ روزے کا مکمل کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہو سکتا۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے روزے کا پورا کرنا لازم ہوگا، وہ اس کو ممنوع اوقات میں شروع کرنے والی نماز پر قیاس کرتے ہیں۔

اعتراض:

اس جگہ ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مذکورہ اصول کے مطابق افعال حسیہ نہی کے بعد بالکل مشروع نہیں رہتے، جبکہ بعض ایسی مثالیں پائی گئی ہیں جو افعال حسیہ سے ہیں اور نہی کے بعد ان کی مشروعیت باقی ہے، مثلاً: حالت حیض میں وطی کرنا افعال حسیہ میں سے ہے اور نہی کے باوجود اس وطی پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔

جواب:

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہمارا مذکورہ اصول واقعی اسی طرح ہے کہ افعال حسیہ میں قباحت بعینہ ہوتی ہے لیکن اگر کوئی خارجی قرآن تقاضہ کریں تو پھر ان میں قباحت بغیر ہو

جاتی ہے، جیسے حالت حیض میں وطی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿هُوَ اَذَىٰ﴾ تو ان میں نہی گندگی کی وجہ سے آئی ہے اس لیے یہ نہی لغیرہ بنے گی اور اس نہی پر مندرجہ ذیل احکام مرتب ہو جاتے ہیں:

[1] رخصتی کے وقت بیوی حائضہ تھی، خاوند نے اسی حالت میں اس سے وطی کر لی تو یہ وطی کرنا حرام ہے، لیکن اس کے باوجود خاوند کا محسن (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر وہ کسی اور عورت سے زنا کرے تو اس پر حد رجم آئے گی۔

[2] کوئی عورت طلاق ثلاثہ کے ساتھ مغلطہ ہو گئی اور اس نے دوسرے خاوند سے نکاح کر لیا اور اس دوسرے خاوند نے حیض کی حالت میں اس سے وطی کر لی اور پھر اس کو طلاق دے دی تو وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حلال ہو جائے گی۔

[3] کسی آدمی نے نکاح کے بعد حالت حیض میں صحبت کر لی اس پر مہر، عدت اور نفقہ دینا لازم آئے گا۔ جس طرح حالت طہر میں صحبت کرنے سے حق مہر، عدت اور نفقہ لازم آتا ہے۔

[4] اگر عورت کو حق مہر ادا نہ کیا گیا ہو، تو عورت کو عدم ادائیگی حق مہر کی وجہ سے جماع سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، البتہ اگر ایک بار وطی کر لی جائے تو عورت کو روکنے کا اختیار رہتا ہے یا نہیں اس بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے:

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دوبارہ وطی کی قدرت دینے سے روکنے کا اختیار عورت کو ہے اور ایسی عورت ناشدہ (نافرمان) نہیں سمجھی جائے گی، جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک مرتبہ وطی کر لینے سے دوبارہ اس کو روکنے کا اختیار نہیں رہتا، اگر وہ روکے گی تو ناشدہ ہوگی اور نافرمان عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

چنانچہ صاحبین کے نزدیک جس عورت سے پہلی وطی حالت حیض میں کر لی گئی، اب دوبارہ اس کو روکنے کا اختیار نہ ہوگا، ایسا کرنے پر وہ نافرمان ٹھہرے گی اور نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

اعترض:

مخالفین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرام فعل کے ارتکاب سے اس پر شرعی احکام کیسے مرتب ہو سکتے ہیں؟

جواب:

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کی حرمت، اس فعل پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر کئی احکام مرتب ہو جاتے ہیں:

1] حالت حیض میں طلاق دینا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

2] کسی سے کوئی چیز غصب کرنا حرام ہے اگر کسی نے غصب شدہ پانی سے وضو کر لیا تو وضو ہو جائے گا اور جب وضو ہو جائے گا تو نماز بھی ہو جائے گی۔

3] غصب شدہ چھری سے جانور ذبح کیا جائے تو اس کا ذبح صحیح ہوگا۔

4] غصب شدہ کمان سے شکار کیا جائے تو وہ حلال ہوگا۔

5] جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت حرام ہے، لیکن اگر کوئی بیع کرے تو بیع واقع ہو جائے گی۔

ان مذکورہ امثلہ سے ثابت ہوا کہ حرام فعل پر بھی احکام مرتب ہو جاتے ہیں۔

اسی طرح آیت ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ سے ❁

احناف نے یہ استنباط کیا ہے کہ فاسق اور حد قذف لگنے والا شہادت کا اہل ہے اگر وہ کسی نکاح میں گواہ بن جائے تو نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ شہادت کی قبولیت سے روکنا، شہادت کی اہلیت کے بغیر ممکن نہیں، جب اللہ تعالیٰ نے حد قذف لگنے والے آدمی کی گواہی قبول کرنے سے انکار کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ وہ شہادت کی اہلیت رکھتا ہے، البتہ اس کی طرف سے گواہی کی ادائیگی صحیح نہیں ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ ایسے لوگوں کا لعان کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ لعان میں بھی شہادت قبول کرنا ہوتی ہے اور فاسق کی شہادت قابل قبول نہیں، چنانچہ ایسے فاسق خاوند نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس کے پاس گواہ بھی نہ ہوں تو وہ بیوی کے ساتھ لعان نہیں کر سکتا بلکہ قاضی اس کو حد قذف لگائے گا۔

## معرفتِ نصوص کی بحث

❖ **سوال** نصوص کی مراد جاننے کے کتنے طریقے ہیں؟ ہر ایک کی وضاحت کریں۔

❖ **جواب** نصوص کی مراد جاننے کے تین طریقے ہیں:

پہلا طریقہ:

جب کوئی نص ایک معنی کے لیے حقیقت اور دوسرے معنی کے لیے مجاز استعمال ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا بشرطیکہ اس لفظ کا کوئی مجاز متعارف نہ ہو، مثلاً: جو لڑکی زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو تو احناف کے نزدیک زانی کا اس سے نکاح کرنا حرام ہے کیونکہ حقیقت میں لفظ ”بنت“ اس لڑکی کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوئی ہو، اس لیے وہ لڑکی حقیقی معنی کے اعتبار سے ”بنت“ کو شامل ہے اور بنت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ..... الخ﴾ ❖

اس لیے زانی آدمی کا اس سے نکاح حرام ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ آیت میں اُن بنات کی حرمت بیان کی گئی ہے جن کا نسب ان کے باپ سے ثابت ہو، اور زنا کے نطفہ سے پیدا ہونے والی لڑکی کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ حرام نہ ہوگی، پس احناف ”بنت“ کے حقیقی معنی کا اعتبار کرتے ہیں اور شوافع مجازی معنی کا، احناف اور شوافع کے اس اختلاف کی بنا پر چند مسائل استنباط ہوتے ہیں:

شوافع	احناف
❶ زانی اس بچی سے نکاح اور وطی کر سکتا ہے۔	❶ زانی آدمی اس بچی سے نکاح اور وطی نہیں کر سکتا۔



② اس کے ذمہ حق مہر اور نفقہ ہوگا۔

② اس کے ذمہ حق مہر اور نفقہ نہ ہوگا۔

③ ایک دوسرے کے وارث بنیں گے۔

③ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے۔

④ مرد اس کو گھر سے نکلنے کی پابندی لگا سکتا ہے۔

④ مرد اس کو گھر سے نکلنے کی پابندی نہیں لگا سکتا۔

دوسرا طریقہ:

جب کسی نص کے معنی میں دو احتمال ہوں ایک معنی کے اعتبار سے نص میں تخصیص واقع ہوتی ہو اور دوسرے میں تخصیص لازم نہ آتی ہو، تو اس وقت اس معنی کو اپنانا زیادہ اولیٰ ہوگا جس سے تخصیص لازم آتی ہوں، مثلاً:

﴿أَوْ لِمَسْتُمْ النِّسَاءَ..... الخ﴾ ❁

مس دو معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے: (۱) جماع (۲) لمس

اگر لمس کا معنی جماع کیا جائے تو یہ جماع کی تمام صورتوں کو شامل آئے گا، اور اگر لمس کا معنی ہاتھ لگانا کیا جائے تو یہ بعض صورتوں کے ساتھ خاص ہوگا، جیسے: چھوٹی بچیوں یا محارم کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جماع والا معنی لینا زیادہ اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تمام صورتوں پر عمل کیا جاتا ہے۔

جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہاتھ سے چھونے والا معنی زیادہ اولیٰ ہے، احناف اور شوافع کے اس اختلاف کی بنا پر کچھ احکام استنباط ہوتے ہیں:

شوافع	احناف
① با وضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگا کر نماز پڑھی، تو اس کی نماز نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وضو باطل ہو گیا۔	① با وضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگا کر نماز پڑھی، تو اس کا نماز پڑھنا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔

② ایسے آدمی کا قرآن کو چھونا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کا وضو باقی نہیں ہے۔

③ اس طرح مسجد میں داخل ہونا خلاف اولیٰ ہوگا، کیونکہ وضو باطل ہو چکا ہے۔

④ اس کا امامت کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا وضو برقرار نہیں ہے۔

⑤ اس کا تیمم کرنا ضروری ہے، کیونکہ اس کا پہلے والا وضو باطل ہو چکا ہے۔

⑥ ایسا آدمی نماز کو جاری نہیں رکھے گا، کیونکہ اس کا وضو باقی نہیں ہے۔ ❁

② با وضو آدمی کا عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد قرآن کو چھونا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔

③ با وضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد مسجد میں داخل ہو تو یہ خلاف اولیٰ نہ ہوگا۔

④ با وضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد کسی کی امامت کرائے تو اس کا امامت کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس کا وضو برقرار ہے۔

⑤ با وضو آدمی عورت کو ہاتھ لگانے کے بعد اگر اس کو پانی نہ ملے تو تیمم کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کا پہلے والا وضو باقی ہے۔

⑥ با وضو آدمی نے عورت کو ہاتھ لگایا اور پھر اس کو وضو کرنا یاد نہ رہا اور نماز شروع کر دی اب درمیان نماز میں یاد آنے پر وہ نماز کو جاری رکھے گا کیونکہ اس کا وضو باقی ہے۔

تیسرا طریقہ:

کوئی نص دو قراءتوں سے پڑھی جائے یا کوئی حدیث دو روایتوں سے بیان کی جائے تو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ مثلاً:

① اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

❁ اس مسئلہ میں احناف کا موقف رائج ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنی بیویوں میں سے کسی کا بوسہ لیتے اور پھر وضو کے بغیر نماز کے لیے تشریف لے جاتے تھے۔ (جامع الترمذی، کتاب الطہارۃ: ۸۶؛ سنن ابی داود: ۱۷۹)۔

وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۖ ﴿٢٠﴾

اس آیت کریمہ میں لفظ ”أَرْجُلُكُمْ“ دو قراءتوں سے پڑھا گیا ہے، یعنی نصب اور جر کے ساتھ۔ اگر اسے منصوب پڑھا جائے تو اعضائے مغسولہ پر عطف ہوگا اور اگر مجرور پڑھا جائے تو اعضائے ممسوحہ پر عطف ہوگا، دونوں قراءتوں پر عمل کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ جڑی حالت کو موزے پہننے کی صورت پر محمول کیا جائے گا اور نصی حالت کو بغیر موزے کی حالت پر محمول کیا جائے گا۔

ملاحظہ:

ان دو قراءتوں کو پاؤں کی دو مختلف حالتوں پر محمول کرنے کی وجہ سے بعض علماء نے فرمایا ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

لیکن اکثر علماء کے نزدیک موزوں کا مسح روایات مشہورہ سے ثابت ہے، جیسے حسن بصری فرماتے ہیں کہ مجھے ۷۰ صحابہ کرام نے یہ حدیث بیان کی اور علامہ عینی نے ۸۰ صحابہ کرام سے یہ روایت نقل کی ہے۔

[2] اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿حَتَّى يَطْهَرْنَ ۚ..... الخ﴾

لفظ ”يَطْهَرْنَ“ کی قراءت تشدید ”يَطْهَرْنَ“ اور تخفیف ”يَطْهَرْنَ“ دونوں طرح آئی ہے۔

دونوں قراءتوں پر عمل اس طرح کیا جائے گا کہ اگر عورت کو حیض مکمل دس دن آئے، تو تخفیف والی قراءت پر عمل ہوگا، یعنی انقطاع دم سے ہی طہارت حاصل ہو جائے گی اور غسل کرنے کی شرط نہیں ہے اور اگر حیض کا خون دس دنوں سے کم مقدار میں ختم ہو جائے تو تشدید والی قراءت پر عمل ہوگا، یعنی صرف انقطاع دم سے طہارت حاصل نہ ہوگی، جب تک غسل نہ کیا جائے۔

احناف نے تخفیف والی قراءت پر عمل کرتے ہوئے کہا اگر حیض کا خون مکمل دس دنوں پر ختم ہو جائے اور نماز کا اتنا قلیل وقت باقی ہو کہ وہ اس میں غسل نہیں کر سکتی تو اس عورت پر اس

وقت کی فرض نماز لازم ہوگی۔ کیونکہ پورے دس دن پر حیض ختم ہونے کی صورت میں وہ عورت صرف انقطاع دم سے ہی پاک ہوگی۔ اور وہ وجوب صلوٰۃ کی اہل ہو چکی ہے اور اس وقت کی فرض نماز اس پر لازم ہوگی البتہ وہ اس کی ادائیگی بعد میں کرے گی۔

اور تشدید والی قراءت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اگر خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو اور نماز کا آخری وقت ہو تو اس پر نماز تب لازم ہوگی کہ اتنا وقت ہو کہ جس میں وہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکے، اگر اتنا وقت باقی نہیں تو نماز لازم نہ ہوگی کیونکہ دس دنوں سے کم حیض کی صورت میں طہارت کی شرط غسل کرنا ہے اور غسل کے بعد اتنا وقت بھی ہونا چاہیے کہ جس میں تکبیر تحریمہ کہہ سکے۔

**سوال** نصوص کی مراد جاننے کے کمزور دلائل بمعہ ان کی کمزوری کے ذکر کریں؟

**جواب** نصوص کی مراد جاننے کے کچھ ایسے استدلالات بھی کیے جاتے ہیں جو انتہائی کمزور ہوتے ہیں، احناف کے نزدیک ان سے استدلال کرنا درست نہیں جن میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

**1** قے کے ناقض وضوء ہونے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث ((اِنَّهٗ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ)) سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ قے ناقض وضوء نہیں ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قے ناقض وضوء ہے اور وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((مَنْ اَصَابَهُ قَيْءٌ اَوْ رُعَافٌ اَوْ قَلَسٌ اَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيْنِ عَلٰی صَلاَحِهِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ)) ❀

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کمزور ہے کیونکہ اس حدیث میں تو یہ بیان کیا گیا ہے کہ قے وضو کو فوراً لازم نہیں کرتی اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس کے ناقض وضوء ہونے میں ہے اور حدیث میں اس کے متعلق کوئی چیز

❀ سنن ابن ماجہ ۱۲۲۱، لیکن اس کی سند میں ضعف ہے کیونکہ اسماعیل بن عیاش راوی اہل جاز سے بیان کرتے ہیں۔

ذکر نہیں کی گئی ہے۔ ❁

**[2]** آیت: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ ❁ سے استدلال کرتے ہوئے مکھی یا مچھر پانی میں گر جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پانی نجس ہو جائے گا، کیونکہ جن چیزوں کا گوشت ان کی کرامت کی وجہ سے حرام نہ ہو وہ چیزیں نجس اور ناپاک ہوتی ہیں، مکھی اور مچھر کا گوشت کرامت کی وجہ سے حرام نہیں تو یہ نجس ہوں گے اور نجس چیزیں پانی میں گر جائیں تو پانی بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکھی یا مچھر کے پانی میں گرنے سے پانی نجس نہیں ہوگا، صاحب کتاب امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کو کمزور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نص قرآنی سے مردار حرام ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مردہ چیز کے پانی میں گرنے سے پانی ناپاک ہوگا یا نہیں اور اس آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔

**[3]** اگر کپڑے پر کوئی نجاست لگ جائے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پانی کے علاوہ کسی دوسری چیز سے کپڑا پاک نہیں ہوگا، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((حَتَّىٰ تُمْ أَفْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ)) ❁

”کپڑے سے خون کھرچنے پھر ملے، پھر اچھی طرح پانی سے دھو ڈالے۔“

جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح کپڑا پانی سے پاک ہوتا ہے، اسی طرح ہر بہنے والی پاک چیز سے بھی کپڑا پاک ہوتا ہے، مثلاً سرکہ پاک ہو تو اس سے کپڑا پاک ہو جائے گا۔

مصنف نے امام شافعی رحمہ اللہ کو کمزور استدلال کرنے والا بیان کیا ہے کیونکہ حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ خون جب تک اپنے محل پر موجود ہو، اس کا پانی سے دھونا واجب ہے اور اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

❁ اس مسئلہ میں رائج بات امام شافعی رحمہ اللہ کی ہے کہ تے ناقض وضو نہیں ہے۔ ❁ ۳/ المائدة: ۳۔

❁ سنن ابی داود: ۳۶۲؛ سنن النسائی: ۲۹۴، لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں (حَتَّىٰ تُمْ أَفْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ ثُمَّ انْضَحِيهِ)۔

اختلاف اس بارے میں ہے کہ خون کے زائل ہونے کے بعد وہ جگہ سرکہ سے دھوئی جائے تو پاک ہوگی یا نہیں، اس حدیث میں اس بارے میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی۔

[4] اگر کسی کے پاس بکریوں کا نصاب موجود ہو اور اس پر زکوٰۃ کے طور پر ایک بکری واجب ہو تو وہ بکری کی بجائے اس کی قیمت بطور زکوٰۃ ادا کر دے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((فِي أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةً)) ❀

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بکری کی قیمت ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ صاحب کتاب، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کو کمزور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ دینا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ بکری کی قیمت سے زکوٰۃ کا ادا کرنا، اس بارے میں حدیث میں کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

[5] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج اور عمرہ دونوں فرض ہیں اور ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ❀

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صاحب استطاعت پر حج فرض ہے اور عمرہ فرض نہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کمزور ہے، کیونکہ نص قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عمرہ شروع کرنے کے بعد اسے پورا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اتمام شروع کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتداء عمرہ واجب ہے یا کہ نہیں اور یہ بات اس آیت سے ثابت نہیں ہوتی۔

[6] امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد، قبضہ کرنے کے بعد بھی مفید ملک نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہے:

((لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدَّرْهَمَيْنِ)) ❀

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیع فاسد مفید ملک ہوتی ہے صاحب کتاب فرماتے

ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں تو صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ بیع فاسد حرام ہے، اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ بیع فاسد سے قبضہ کرنے کے بعد بائع اور مشتری کا ملک ثابت ہوگا یا نہیں، اور اس بارے میں حدیث میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی۔

7 امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننے سے نذر لازم نہیں آئے گی، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ)) ❊

جبکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننے سے اس کے ذمہ نذر ہوگی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ حدیث سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث میں تو اس فعل کا حرام ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ حرام کام پر احکام ثابت ہوں گے یا نہیں۔ اور اس بارے میں مذکورہ حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے۔

جب کہ فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، مثلاً:

1 کسی آدمی نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کر کے اسے ام ولد بنا دیا تو اس کا یہ فعل حرام ہے۔ لیکن اس کے باوجود باپ کا ملک، لونڈی پر ثابت ہوگا۔ اور اسے لونڈی کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

2 کسی نے غضب کردہ چھری سے بکری ذبح کر دی تو وہ بکری حلال سمجھی جائے گی۔

3 کسی نے غضب شدہ پانی کے ساتھ ناپاک کپڑے کو دھو دیا تو کپڑا پاک ہو جائے گا، حالانکہ پانی کا غضب کرنا حرام فعل ہے۔

4 اگر کسی نے حالت حیض میں بیوی سے وطی کر لی، تو وطی کرنے والے کا محسن ہونا ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ عورت مطلقہ تلاش ہو تو ایسی وطی سے وہ پہلے خاوند کے لیے حلال ہو جائے گی۔ پس مذکورہ تمام مثالوں سے واضح ہوا کہ حرام کام پر بھی احکام مرتب ہوتے ہیں۔

❊ مسند احمد، ج ۳، ص ۴۹۴۔ اس حدیث میں لفظ ”وَبِعَالٍ“ نہیں ہیں۔

## حروف کے معانی کی بحث

**سوال** حروف کے معانی کی بحث کا اصول فقہ کے قواعد کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ اور حروف کی اقسام تحریر کریں۔

**جواب** اصول فقہ کی تعریف یہ تھی:

ایسے قواعد کا جاننا جس کے ذریعے شرعی احکام کا استنباط کیا جائے۔

قواعد سے قواعد اصولیہ اور لغویہ مراد ہیں قواعد اصولیہ سے مراد اصول فقہ کے قواعد اور لغویہ سے لغت کے قواعد مراد ہیں۔ قواعد اصولیہ کا ماخذ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس ہیں اور قواعد لغویہ کا ماخذ لغت عرب ہے۔

احکام کے استنباط کے لیے دونوں قسم کے قواعد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے اصول فقہ کے علماء، اصول فقہ کے ساتھ اصول لغت بھی بیان کرتے ہیں۔

حروف کی اقسام

حروف کی دو قسمیں ہیں:

- 1] مبانی: وہ حروف جن سے کلمہ مرتب ہو لیکن وہ خود کلمہ نہ ہوں، مثلاً: "ضَرَبَ" میں ض، ر، ب۔
- 2] معانی: وہ حروف جو اسم اور فعل یا اسم اور اسم کے درمیان ربط پیدا کر کے معنی پیدا کریں، ان کی مختلف اقسام ہیں۔ صاحب کتاب نے حروف عاطفہ اور جارہ بیان کیے ہیں، چونکہ حروف عاطفہ کا استعمال عام ہے وہ اس طرح کہ یہ حروف اسماء و افعال اور جملوں وغیرہ پر داخل ہوتے ہیں اس لیے ان کی بحث کو مقدم کیا، جبکہ حروف جارہ صرف اسموں پر داخل ہوتے ہیں اس لیے ان کو مؤخر کر دیا۔

صاحب کتاب نے جن حروف کا ذکر کیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں:

وَ اَوْ، فَا، ثُمَّ، بَلْ، لٰكِنْ، اَوْ، حَتّٰی، اِلٰی، عَلٰی، فِیْ، بَا۔



❖ **سوال** ❖ واؤ کن معانی کے لیے آتی ہے؟ اس بارے میں فقہاء کا اختلاف واضح کریں۔  
 ❖ **جواب** ❖ مصنف کے نزدیک ”واؤ“ مطلق جمع کے لیے آتی ہے، یعنی معطوف اور معطوف علیہ کو ایک حکم میں جمع کرنے کے لیے آتی ہے، اس میں ترتیب، مقارنت، تعقیب یا تاخیر وغیرہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا، مثلاً: ”واؤ“ مطلق جمع کے لیے آتی ہے، اس کی احناف کے پاس دو دلیلیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے سورۃ البقرۃ میں بنی اسرائیل کے متعلق فرمایا:

﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ ❖

اور سورۃ الاعراف میں اس طرح فرمایا:

﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ﴾ ❖

اگر ”واؤ“ ترتیب کے لیے ہو تو تعارض لازم آتا ہے، جبکہ قرآن میں تعارض نہیں ہے۔  
 امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ ”واؤ“ کو جمع مع ترتیب کے لیے بناتے ہیں، ان کی مندرجہ ذیل دو دلیلیں ہیں:

1 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ ❖

اور یہ بات واضح ہے کہ آیت کی ترتیب کے مطابق پہلے رکوع اور بعد میں سجدہ لازم ہے۔

2 ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ ❖

قرآنی ترتیب کے مطابق پہلے صفا اور پھر مروہ کی سعی لازم ہے۔ اسی اصول کی بنا پر امام شافعی آیت وضو میں واؤ عاطفہ کو برائے ترتیب قرار دیتے ہوئے اعضاء کو دھونے اور مسح کرنے کو قرآنی ترتیب سے واجب قرار دیتے ہیں۔

احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لیے آتی ہے اس لیے انہوں نے یہ مسئلہ استنباط کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے:

”إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ“

اور اس کی بیوی نے پہلے عمرو سے اور بعد میں زید سے کلام کی تو طلاق واقع ہو جاتی ہے

❖ ۲/ البقرۃ: ۵۸۔ ❖ ۷/ الاعراف: ۱۶۱۔

❖ ۲۲/ الحج: ۷۷۔ ❖ ۲/ البقرۃ: ۱۵۸۔

اور اگر او ترتیب کے لیے ہوتی تو طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے تھی۔

اسی طرح کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا:

”إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ وَ هَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ“

اور عورت پہلے دوسرے گھر میں اور بعد میں پہلے گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ ”وَأُو“ مطلق جمع کے لیے آتی ہے نہ کہ ترتیب و تعقیب کے لیے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے:

”إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَأَنْتِ طَالِقٌ“

تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور دخول دار پر معلق اور موقوف نہ ہوگی۔

اگر ”وَأُو“ ترتیب کے لیے ہوتی تو طلاق دخول دار پر معلق ہوتی اور یہ کلام تعلیق والی ہوتی، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق تجبیز ہے، یعنی بلا شرط طلاق دینا ہے۔

**سوال** کیا ”وَأُو“ مطلق جمع کے علاوہ کسی اور معنی کے لیے بھی آتی ہے؟ مسئلہ سے واضح کریں۔

**جواب** وَأُو حقیقت میں عطف کے لیے ہی ہوتی ہے، البتہ بعض اوقات مجازاً احوال کے لیے بھی استعمال ہو جاتی ہے، حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح معطوف علیہ اور معطوف ایک حکم میں جمع ہو جاتے ہیں، اس طرح حال اور ذوالحال بھی جمع ہو جاتے ہیں، جب وَأُو احوال کے معنی کے لیے ہو تو اس وقت یہ شرط کے معنی دیا کرتی ہے۔ جس طرح شرط قید ہوا کرتی ہے اس طرح حال بھی قید ہوا کرتا ہے، وَأُو حالیہ کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے عبد مازون کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے کہے:

”أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ“

اس مثال میں وَأُو حقیقی معنی عطف کے لیے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ معطوف علیہ جملہ انشائیہ ہے اور معطوف جملہ خبریہ ہے اور خبر کا انشاء پر عطف کرنا صحیح نہیں ہوتا اور اسی طرح اس میں معنوی خرابی ہے کہ وَأُو کو عاطفہ ماننے کی صورت میں ”أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا“ غلام پر ایک ہزار واجب کرنے کے لیے ہوگا، حالانکہ مالک کو اپنے غلام پر کوئی مال واجب کرنے کا حق نہیں ہوتا

کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ سب کچھ مالک کی ملکیت ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں غلام پر کوئی چیز واجب کرنا، اپنے اوپر واجب کرنے کے مترادف ہے جو کہ درست نہیں۔ جب ”وَأُو“ کا حقیقی معنی معذور ہو تو مجازی معنی حال والا مراد لیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تم مجھے ہزار درہم دے دو اس حال میں کہ تم آزاد ہو گے۔ گویا کہ ہزار درہم دینا آزادی کے لیے شرط بن جائے گا۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”سیر کبیر“ میں فرمایا کہ اگر لشکر اسلام کا امیر قلعہ میں محصور کافروں کو کہے: ”اِفْتَحُوا الْبَابَ وَ اَنْتُمْ اٰمِنُونَ“

اگر وہ دروازہ کھول دیں تو ان کے لیے امن ہوگا ورنہ نہیں، اسی طرح امیر حربی کافر کے لیے کہے: ”اِنْزِلْ وَ اَنْتَ اٰمِنٌ“ جب تک وہ نیچے نہیں اترے گا، امن میں نہیں ہوگا۔ ان مثالوں میں ”وَأُو“ عاطفہ نہیں ہوگی کیونکہ ایک تو خبر کا انشاء پر عطف لازم آئے گا جو صحیح نہیں نیز متکلم کے مقصود کا خلاف لازم آئے گا، اس لیے مذکورہ مثالوں میں وَأُو حالیہ ہوگی اور شرط کے معنی پر دلالت کرے گی۔

وَأُو کو مجازی معنی حال میں استعمال کرنے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① لفظ حال بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

② مجازی معنی پر دلیل اور قرینہ موجود ہو اور وہ دلیل یا قرینہ حقیقی معنی یعنی عطف کا معذور ہونا ہے مثلاً: مالک اپنے غلام سے کہے: ”اَدَّ اِلَيَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ“

اس مثال کے اندر ”وَأُو“ حالیہ ہے کیونکہ مذکورہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں، وہ اس طرح کہ ”اَدَّ اِلَيَّ الْفَا“ میں حال کے معنی کا احتمال پایا جاتا ہے، کیونکہ حریت ادائے رقم کی حالت میں ثابت ہوگی، اس سے قبل نہیں ہوگی اور اس میں قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”وَأُو“ اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہو سکتی، کیونکہ غلامی کی حالت میں مالک اس سے ہزار درہم کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب حقیقی معنی لینا معذور ہے تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا

اگر مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہو تو ”وَأُو“ حقیقی معنی یعنی عطف کے لیے متعین ہو جائے گی، مثلاً:

① اَرَّ کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے:

”أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ مَرِيضَةٌ“ يَا ”أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ مُصَلِّيَةٌ“  
تو اس کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔

اس مثال میں وادعاطفہ ہے وہ اس لیے کہ دونوں جملے خبریہ ہیں اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف کرنا درست ہوتا ہے۔ اگر واد کو حالیہ معنی میں کیا جائے تو معنی درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں عورت کی طلاق اس کے بیمار ہونے یا نماز پڑھنے پر معلق ہوگی حالانکہ بیماری اور نماز کی حالت میں عورت قابلِ رحم ہوتی ہے ناکہ قابلِ عتاب۔ اگر قائل نے طلاق کی نیت کی ہو تو دینا (فتویٰ کے اعتبار سے) صحیح تسلیم کی جائے گی۔ لیکن عدالتاً درست نہ سمجھی جائے گی۔

**[2]** کسی شخص نے کہا:

”خُذْ هَذَا أَلْفَ مُضَارِبَةٍ وَاعْمَلْ بِهَا بِالْبَرْ“

اس میں ”وَادُ“ حالیہ نہیں ہوگی بلکہ عطفہ سمجھی جائے گی، اس لیے کہ ”وَادُ“ کا مابعد حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ حال اور ذوالحال میں مقارنت ہوتی ہے اور وہ اس جگہ مفقود ہے، جبکہ ہماری شرط تھی کہ واد اس وقت حالیہ معنی میں ہوگی، جب مابعد حال کا معنی دینے کا احتمال رکھتا ہو۔

**[3]** اگر کسی عورت نے اپنے خاوند سے کہا: ”طَلَّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ“ اور خاوند نے طلاق دے دی، تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عورت پر ہزار روپیہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ ”وَادُ“ کے بعد والا جملہ حال کا معنی دینے کا متحمل نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں ہزار روپیہ طلاق کا عوض بنتا ہے حالانکہ طلاق عقدِ معاوضہ میں سے نہیں ہے بلکہ عقدِ تبرئ میں سے ہے کیونکہ عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے، تو شریف اور کریم آدمی کو بغیر عوض کے طلاق دے کر اس پر تبرئ کرنا چاہیے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک یہ جملہ حالیہ بن سکتا ہے کیونکہ ”طَلَّقْنِي“ اور ”وَلَكَ أَلْفٌ“ میں اقتران و اتصال ممکن ہے اس لیے یہ تعلیق کی صورت بنے گی اور ”وَادُ“ حالیہ ہوگی۔ البتہ اگر کسی نے مزدور سے کہا: ”اِخْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ“ اس جگہ ”وَادُ“ حالیہ ہوگی اور اس پر ایک درہم دینا لازم آئے گا، کیونکہ یہ اجارہ ہے اور اجارہ میں عقد معاوضہ ہوتا ہے اس لیے ”وَادُ“ حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں ہوگی اور مجازی معنی حال کا ہے۔

## فاء کی بحث

❖ سوال ❖ ”فاء کتنے معانی کے لیے آتی ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

❖ جواب ❖ ”فاء“ دو معانی کے لیے آتی ہے:

① حقیقی معنی ② مجازی معنی

1 حقیقی معنی:

فاء حقیقی معنی عطف کے لیے آئی ہے اس وقت یہ تعقیب مع الوصل کا معنی دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”فاء“ کے مابعد معطوف کا ”فاء“ کے ماقبل معطوف علیہ کے ساتھ اتصال پایا گیا ہے۔ یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مقارنت نہیں ہے کہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوں، بلکہ ترتیب ہے کہ پہلے معطوف علیہ اور بعد میں معطوف واقع ہوا ہو۔ اور اسی طرح دونوں کے مابین کسی مدت کا فصل بھی نہیں، بلکہ معطوف معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے۔ چونکہ جزا بھی شرط کے فوراً بعد واقع ہوتی ہے۔ اس لیے جزا پر بھی ”فاء“ داخل ہوتی ہے۔ جس کو فاء جزائیہ کہتے ہیں۔ مصنف نے فاء عاطفہ کا معنی چند مثالوں سے واضح کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

❖ ایک آدمی نے کہا:

”بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ“

اور اس کے جواب میں مشتری نے کہا ”فَهُوَ حُرٌّ“ تو مشتری کے جواب سے قبول بیع اقتضاء ثابت ہو جائے گی اور ہزار درہم کے عوض مشتری اس غلام کا مالک ہو جائے گا۔ اور پھر غلام اس کی طرف سے آزاد سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ”فَهُوَ حُرٌّ“ میں ”فاء“ عاطفہ ہے جو تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے۔ تو ”فاء“ کے مابعد حریت کو ماقبل پر مرتب کرنا ضروری ہے۔ اور وہ ماقبل بیع کا قبول کر لینا ہے۔ اگر مشتری ”وَهُوَ حُرٌّ“ یا ”هُوَ حُرٌّ“ کہتا تو یہ الفاظ بیع کے فسخ کرنے پر دلالت

کرتے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ جب مالک نے کہا: ”بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِأَلْفٍ“ تو مشتری نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا: ہم اس کی بیع کیسے کر سکتے ہیں وہ تو آزاد ہے۔  
**2** کسی شخص نے درزی سے کہا:

”أَنْظِرْ إِلَيَّ هَذَا الثَّوْبَ أَيْكْفِيْنِي قَمِيصًا“

اور درزی نے دیکھ کر کہا کہ ہاں کافی ہے تو اس پر کپڑے والے نے کہہ دیا ”فَاقْطَعُهُ“ تو درزی نے کپڑا کاٹ دیا، حالانکہ وہ کپڑا قمیص کے لیے کافی نہ تھا تو اس کا ضامن درزی ہوگا۔ کیونکہ مالک نے کپڑے کے کاٹنے کا حکم قمیص کی کفایت ہونے پر دیا تھا۔ گویا کہ مالک کا مطلب یہ تھا کہ ”إِنْ كَفَانِي قَمِيصًا فَاقْطَعُهُ“ اگر کپڑا کفایت نہیں کرتا تھا تو اس کو کاٹنے کا اختیار نہ تھا۔ اور درزی نے ناجائز نقصان کیا ہے اس لیے درزی پر ضمان آئے گا۔ اگر کپڑے کا مالک ”فَاقْطَعُهُ“ کی بجائے ”وَاقْطَعُهُ يَاقْطَعُهُ“ کہتا تو اس صورت میں درزی پر ضمان نہیں آئے گی۔ کیونکہ یہاں پر کوئی حرف ایسا نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ کپڑے کے کاٹنے کا حکم قمیص کے لیے کافی ہونے پر مرتب ہے۔

**3** ایک آدمی نے کہا:

”بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةِ فَاقْطَعُهُ“

”میں نے تجھے یہ کپڑا دس درہم کے عوض بیچ دیا ہے پس اس کو کاٹ دیجئے۔“

تو دوسرے نے کپڑا کاٹ دیا تو بیع مکمل ہوگی۔ کیونکہ بائع کا قول ”فَاقْطَعُهُ“ میں ”فَاء“ تعقیب کے لیے ہے۔ جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کاٹنے کے بعد والا حکم، ماقبل پر مرتب ہے اور ماقبل فقط ایجاب ہے لہذا قبول بیع اقتضاء ثابِت ہو کر بیع تام ہو جائے گی۔

**4** اگر خاوند نے اپنی بیوی سے کہا:

”إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ“

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو اوّل پہلے گھر میں داخل ہوگئی تو تجھے طلاق ہے کیونکہ ”وَاء“ تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے۔ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہو یا پہلے گھر میں اوّل اور دوسرے گھر میں تاخیر کے ساتھ داخل ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

## [2] مجازی معنی:

بعض اوقات ”فاء“ حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی میں مستعمل ہوتی ہے۔ اور اس وقت یہ علت کا معنی دیا کرتی ہے اور اس کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

① ”فاء“ کا مابعد ماقبل کی علت کا احتمال رکھے۔

② حقیقی معنی معذور ہونے کی دلیل پائی جائے۔

جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے ظاہر ہوتا ہے:

❶ مالک نے اپنے غلام سے کہا:

”اِدِّ اِلَیَّ اَلْفًا فَانْتَ حُرٌّ“ (تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس لیے کہ تُو آزاد ہے)

اس صورت میں ”فاء“ عاطفہ نہیں بن سکتی۔ کیونکہ پہلا جملہ انشائیہ ہے اور دوسرا خبریہ ہے۔ اور انشائیہ کا خبریہ پر عطف بہتر نہیں ہوتا البتہ جواز ہے۔ اور ”فاء“ کا مابعد ماقبل کی علت بن سکتا ہے۔ اس لیے ”فاء“ مجازی معنی علت کے لیے ہوگی تو معنی یہ ہوگا کہ میں نے تمہیں آزاد کر دیا ہے، اس لیے تو ایک ہزار مجھے ادا کر چنانچہ غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو۔

❷ امیر لشکر نے کسی حربی سے کہا:

”اِنْزِلْ فَانْتَ اِمْنٌ“ (نیچے اتریں اس لیے کہ تو امان میں ہے۔)

اس مثال میں ”فاء“ برائے علت ہے اور حربی فوراً امان میں آئے جائے گا۔ خواہ نیچے

اترے یا نہ اترے۔

❸ کسی آدمی نے اپنے وکیل سے کہا:

”اَمْرُ اِمْرَأَتِي بِیَدِكَ فَطَلَّقْهَا“ (میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے

اس لیے اُسے طلاق دے دیں۔)

وکیل نے طلاق دے دی تو یہ ایک طلاق بانسہ واقع ہوگی۔ کیونکہ اس میں ”فاء“ حقیقی معنی میں مستعمل نہیں بلکہ مجازی معنی میں برائے علت استعمال کی گئی ہے۔ اور معنی یہ ہوگا کہ تو میری بیوی کو طلاق دے اس لیے کہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ لہذا

دوسرا جملہ ”فَطَلَّقَهَا“ سے الگ تو کیل نہیں ہوگی۔ بلکہ پہلے جملے کی وکالت کی علت بیان کی گئی ہے۔ اس کو صرف ایک طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اور چونکہ ”أَمَرُ أَمْرَاتِي بِيَدِكَ“ کنائی طلاق ہے۔ اور کنائی طلاق بائنہ ہوا کرتی ہے۔ اس لیے صرف ایک بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ اگر اس نے وکیل سے اس طرح کہا: ”طَلَّقَهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ اور اس نے اسی مجلس میں طلاق دے دی۔ تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یعنی لفظ ”طَلَّقَهَا“ سے پہلی رجعی طلاق اور ”وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ“ سے دوسری بائنہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور ”وَأَوْ“ عاطفہ کی وجہ سے دو مستقل طلاقیں کا اختیار دیا گیا تھا۔ اور جب رجعی اور بائنہ طلاق جمع ہو جائیں تو دونوں بائنہ طلاقیں سمجھی جاتی ہیں۔ کیونکہ حلت اور حرمت کے اکٹھے ہونے کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لیے اس جگہ بھی دونوں طلاقیں بائنہ سمجھی جائیں گی۔

4 اگر کسی نے اپنے وکیل کو کہا:

”طَلَّقَهَا وَأَبْنَهَا“ یا اس طرح کہا: ”أَبْنَهَا وَطَلَّقَهَا“ اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو عورت کو دو بائنہ طلاقیں واقع ہو جائیں گے۔

سوال منکوحہ لونڈی کے آزاد ہونے سے اسے اختیار کس صورت میں حاصل ہوگا؟

جواب منکوحہ لونڈی کے آزاد ہونے کے بعد خاوند کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کے بارے میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہے:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اس کا خاوند غلام ہو تو پھر اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خاوند کے عقد میں رہے یا نہ رہے۔ اگر اس کا خاوند پہلے آزاد کر دیا گیا تو پھر اس کو اختیار نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد، ہر صورت میں عورت کو اختیار ہوگا۔ اور ان کی دلیل حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ جب اسے آزاد کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مَلَكَتْ بُضْعَكَ فَاخْتَارِي“ اس میں ”فاء“ عاطفہ نہیں، کیونکہ ”فاء“ عاطفہ ماننے کی شکل میں جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف لازم آئے گا۔ اس لیے یہ ”فاء“ تعلیلیہ ہوگی اور حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تو آزادی کے سبب اپنی بضع کی مالک بن چکی ہے، لہذا تجھے نکاح میں رہنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ



جب لونڈی کو آزاد کر دیا جائے۔ اسے نکاح میں رہنے یا نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور خاوند کا اس میں اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ وہ غلام ہے یا آزاد۔ ❀ یہاں ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ تعدا طلاق میں مرد کی حالت کا اعتبار ہوگا یا عورت کا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر مرد آزاد ہو تو وہ عورت پر تین طلاقوں کا مالک ہوگا عورت خواہ آزاد ہو یا غلام۔ اگر مرد غلام ہو تو وہ دو طلاقوں کا مالک ہوگا ان کی دلیل یہ حدیث ہے: ”الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ“ ❀ طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا اور عدت میں عورتوں کا جبکہ احناف کے نزدیک حدیث بریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ استنباط ہوتا ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت سے ہوگا۔ کیونکہ منکوحہ لونڈی کی بضع، اس کے خاوند کی ملکیت میں ہوتی ہے۔ اور عورت کے آزاد ہونے سے یہ ملکیت زائل نہیں ہوتی، بلکہ ملکیت میں اضافہ ہوتا ہے کیونکہ پہلے وہ دو طلاقوں سے الگ ہو سکتی تھی اب خاوند کو تین طلاقوں کا اختیار ہوگا، لیکن اس صورت میں عورت کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے اسے فسخ نکاح یا بقائے نکاح کا اختیار دیا گیا ہے۔ اگر لونڈی آزاد نہ ہوتی تو خاوند کو دو طلاقوں کا اختیار تھا، اور آزاد ہونے پر اس کو تین طلاقوں کا اختیار حاصل ہو گیا تو اس سے واضح ہوا کہ طلاق کا اعتبار عورت کی حالت پر موقوف ہے۔ خاوند کے آزاد یا غلام ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

❀ امام شافعی، امام احمد رحمۃ اللہ علیہما اور جمہور کی بات رائج ہے کہ خاوند غلام ہو تو اس کی آزاد شدہ بیوی کو اس کے نکاح میں رہنے یا فسخ کا اختیار ہوگا، کیونکہ صحیح مسلم میں جریر راوی نے وضاحت کی ہے: ((وَتَكُنْ زَوْجَهَا عَبْدًا فَخَيْرَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا، وَلَوْ تَكُنْ حُرًّا لَمْ يُخَيَّرْهَا)) ”اس کا خاوند غلام تھا اس لیے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دے دیا تھا، اگر وہ آزاد ہوتا تو اسے اختیار نہ دیا جاتا۔“ (مسلم، کتاب الفتن: ۱۵۰۴)

❀ المؤطا لامام مالك، كتاب الطلاق، جامع عدة الطلاق۔ یہ الفاظ مرفوع ثابت نہیں البتہ حضرت سعید بن مسیب کا قول ہے۔

## ثُمَّ کی بحث

**سوال** ثُمَّ کن معانی کے لیے آتا ہے اس میں آئمہ کا اختلاف لکھیں۔

**جواب** ثُمَّ حرف عطف ہے اور تراخی کے لیے آتا ہے یعنی اپنے ما قبل سے مابعد کی تاخیر پر دلالت کرتا ہے۔ ”ثُمَّ“ کا تراخی پر دلالت کرنے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کا اتفاق ہے۔ البتہ تراخی کی دو صورتیں ہیں۔ ① امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”ثُمَّ“ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی کے لیے آتا ہے۔

② صاحبین کے نزدیک ”ثُمَّ“ صرف حکم کی تراخی کے لیے آتا ہے۔ اس اختلاف کی وضاحت مندرجہ ذیل امثلہ سے ہوتی ہے:

① ایک آدمی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی (جو ایک طلاق سے بائنا ہو جاتی ہے) سے کہا:

”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ“

چونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”ثُمَّ“ تکلم اور حکم دونوں کی تراخی کے لیے آتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک گویا کہ لفظ ”ثُمَّ طَالِقٌ“ پہلی کلام سے الگ کہا گیا ہے۔ اور اس کا ما قبل سے تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ”ثُمَّ“ سے کہی جانے والی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ اور ”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ“ والی طلاق دخولی دار پر موقوف ہوگی۔ اور تیسری طلاق لغو قرار دی جائے گی۔ کیونکہ وہ عورت غیر مدخولہ ہے جو ایک طلاق سے جُدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوگی، دوسری طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور تیسری محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے لغو قرار دی جائے گی۔

② اگر کوئی آدمی اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے:

”أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ“

تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور دوسری دو طلاقیں

لغو ہو جائیں گی۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں دخولِ دار سے مشروط ہوں گی۔ اور دخولِ دار کے وقت صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری دو لغو ہو جائیں گی۔

3 اگر کوئی آدمی اپنی مدخولہ بیوی کو شرط مقدم کر کے یہ الفاظ کہے:

”إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ“

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی طلاق دخولِ دار سے مشروط ہوگی جبکہ دوسری اور تیسری فوراً واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان کا تعلق شرط سے نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر وہ مدخولہ بیوی کو شرط مؤخر کر کے کہے: ”أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ“ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پہلی دونوں طلاقیں فی الفور واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخولِ دار سے معلق ہوگی۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں دخولِ دار سے مشروط ہوں گی۔ اور دخولِ دار کے بعد طلاقیں بالترتیب واقع ہو جائیں گی۔

## حرف ”بَلْ“ کی بحث

❖ **سوال** ”بَلْ“ کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

❖ **جواب** حرف ”بَلْ“ غلطی کے تذراک کے لیے آتا ہے یعنی جب متکلم سے کلام میں کوئی غلطی ہو جائے تو حرف ”بَلْ“ کو لا کر اس کے بعد والی کلام کو پہلی کلام کی جگہ پر رکھتے ہوئے غلطی کا ازالہ کیا جاتا ہے، مثلاً:

❶ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا:  
”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ ثُنْتَيْنِ“

تو اس کو صرف ایک طلاق آئے گی۔ کیونکہ ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ“ اس میں انشاء ہے یعنی ایک فعل کو وجود میں لانے کا بیان ہے اور انشاء میں کذب نہیں ہوتا۔ جب کذب نہیں ہوتا تو اس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ“ کہنے سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ وہ غیر مدخولہ ہے اس لیے ایک طلاق کہنے سے جدائی واقع ہو جائے گی۔ لفظ ”بَلْ ثُنْتَيْنِ“ کہتے وقت طلاق کا محل ہی نہ رہا۔ لہذا یہ کلام لغو ہو جائے گی۔ اگر کوئی شخص اپنی مدخولہ بیوی سے کہے: ”اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ ثُنْتَيْنِ“ تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس لیے کہ پہلی طلاق کے بعد طلاق کا محل موجود ہے۔

❷ کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ بَلْ اَلْفَانِ“

اس صورت میں اقرار کرنے والے پر دو ہزار لازم آئیں گے۔ کیونکہ اس کا اقرار ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ“ میں غلطی کا امکان ہے کیونکہ یہ خبر ہے اور خبر میں غلطی کا امکان ہوتا ہے تو متکلم نے لفظ ”بَلْ“ لگا کر اپنی غلطی کا ازالہ کر کے اس کی جگہ دوسری چیز کو ثابت کیا ہے اور دوسری چیز سے مراد ”اَلْفَانِ“ ہے۔

لیکن امام زفر رحمہ اللہ اس اقرار والی مثال کو طلاق پر قیاس کرتے ہوئے تین ہزار لازم کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک لفظ ”بَلْ“ کے ماقبل کو غلطی قرار دینے سے ایک مسلمان کا جھوٹ بولنا لازم آئے گا۔

غلطی کا امکان اخبار میں ہوا کرتا ہے، انشاء میں نہیں ہوتا۔ اس لیے اقرار میں غلطی کا تدراک ”بَلْ“ کے ساتھ کیا جاسکتا ہے اور طلاق میں کسی چیز کو ابتداء سے وجود میں لانا ہوتا ہے جو کہ انشاء کی قسم ہے اس لیے ”بَلْ“ کے ساتھ غلطی کا تدراک کرنا درست نہیں۔

## حرف ”لَكِنْ“ کی بحث

**سوال** ”لَكِنْ“ کس معنی میں مستعمل ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** حرف ”لَكِنْ“ نفی کے بعد استدراک کے لیے آتا ہے، یعنی پہلی کلام سے جو وہم پیدا ہوا تھا، اُسے دور کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔  
حکم:

”لَكِنْ“ کا مابعد ثابت ہوتا ہے لیکن ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔  
”لَكِنْ“ کی دو قسمیں ہیں:

① عاطفہ ② مستانفہ

عاطفہ:

اگر ”لَكِنْ“ کے بعد والی کلام کا ماقبل والی کلام سے اتصال ہو اور ماقبل اور مابعد میں تضاد بھی نہ ہو تو وہ ”لَكِنْ“ عاطفہ ہوگا، مثلاً:

① امام محمدؒ نے جامع الکبیر میں فرمایا: اگر کوئی شخص کہے: ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ قَرْضٌ“ تو مخاطب نے کہا ”لَا وَلَكِنَّهُ غَضَبٌ“ تو اس صورت میں اقرار کنندہ پر ایک ہزار لازم ہو جائے گا اور نفی کا تعلق سبب کے ساتھ ہوگا، نفس مال کے ساتھ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کلام میں اتصال پایا گیا ہے اور تضاد بھی نہیں ہے تو یہ ”لَكِنْ“ عاطفہ ہوگا۔

② ایک آدمی نے کہا: ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ“ اور مقرر لہ (جس کے لیے اقرار کیا گیا) نے کہا ”لَا، الْجَارِيَةُ جَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِيْ عَلَيكَ اَلْفٌ“ (نہیں، لونڈی تو تمہاری ہی ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار ہے۔) اس صورت میں بھی اقرار کنندہ پر ایک ہزار واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں نفی سبب کی ہے، نہ کہ مال کی۔ اور کلام

میں اتصال بھی پایا گیا ہے۔ کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اقرار کنندہ نے ”لَکِنْ“ کو اس کے ماقبل کے ساتھ ملا کر کہا ہے۔

③ ایک آدمی کے قبضہ میں غلام ہو اور وہ دوسرے کو کہے: ”هَذَا لِفُلَانٍ“ اور دوسرے آدمی نے جواباً کہا: ”مَا كَانَ لِي قَطَّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ“ اگر دوسرے آدمی کی کلام متصل ہو، یعنی ”مَا كَانَ لِي قَطَّ“ کے متصل بعد ”وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ آخَرَ“ کہہ دیا۔ تو غلام تیسرے آدمی کے لیے ثابت ہو جائے گا، کیونکہ اس نے ”لَکِنْ“ سے نفی کر کے دوسرے آدمی کے لیے اثبات کیا ہے۔

اگر کلام میں اتصال نہ ہو تو غلام اُسی آدمی کا سمجھا جائے گا جس کے قبضہ میں ہوگا اور دوسرے آدمی کا قول ”مَا كَانَ لِي قَطَّ“ اس کی بات کا رد سمجھا جائے گا۔  
مستأنفہ:

اگر کلام میں اتصال نہ ہو یا ماقبل اور مابعد میں تضاد ہو تو ”لَکِنْ“ کو مستأنفہ سمجھا جائے گا، مثلاً:

① کسی لونڈی نے مالک کی اجازت کے بغیر ۱۰۰ اور ہم حق مہر مقرر کر کے نکاح کر لیا۔ جب مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا: ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ“ اس جگہ ”لَکِنْ“ عطف کے لیے نہیں کیونکہ اس سے پہلے ”لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ“ کہہ کر نکاح کو فسخ کر دیا اور پھر ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ“ کہہ کر اجازت دے دی۔ لہذا ”لَکِنْ“ کے ماقبل اور مابعد کلام میں تضاد کی وجہ سے عاطفہ نہ ہوگا بلکہ مستأنفہ ہوگا اور سابقہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

② اگر مالک نے مذکورہ مثال میں اس طرح کہا: ”وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي بِخَمْسِينَ عَلَى الْمِائَةِ“ یہ بھی نکاح کو فسخ کر دے گا۔ کیونکہ اس نے پہلے ”لَا أُجِيزُهُ“ کہہ کر نکاح کو تسلیم نہ کیا۔ اور یہ کلام کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتی، کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ نکاح میں اتصال پایا جائے اور وہ موجود نہیں ہے، اس لیے یہ ”لَکِنْ“ مستأنفہ ہوگا اور سابقہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔

## حرفِ اُو کی بحث

**سوال** ﴿اُو﴾ کن معانی کے لیے آتا ہے اور اس کی کتنی اقسام ہیں؟ ہر ایک کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** ﴿اُو﴾ لفظ ”اُو“ دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کی شمولیت کے لیے آتا ہے یعنی معطوف یا معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے ثبوت کے لیے آتا ہے، مثلاً:

① کسی نے کہا: ”هَذَا حُرٌّ اَوْ هَذَا“ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے لیے آزادی ثابت ہوگی گویا کہ اس نے یہ کہا تھا ”اَحَدُهُمَا حُرٌّ“ البتہ متکلم کو ان دونوں میں سے ایک کو بیان کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

② کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لیے دو آدمیوں کو وکیل بناتے ہوئے کہا: ”وَكَلْتُ بَيْنِعَ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا“ (میں نے اس غلام کو بیچنے کا وکیل اس کو یا اس کو بنایا) چونکہ اُو کے ساتھ دو مذکورہ میں سے ایک کو حکم شامل ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر بغیر تعیین کے ایک شخص وکیل ہوگا۔ البتہ ایک وکیل کے بیچنے کے بعد دوسرے کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں سے ایک نے غلام بیچ دیا اور وہ غلام دوبارہ مالک کی ملک میں آ گیا۔ اب دوبارہ دوسرے وکیل کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔

③ کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”هَذِهِ طَالِقٌ اَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ“ اس صورت میں تیسری عورت کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔ جبکہ پہلی اور دوسری میں خاوند کی تعیین کے بعد طلاق ہوگی۔ گویا کہ اس نے یہ کہا تھا: ”اَحَدُكُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ“ لفظ ”وَهَذِهِ“ کا عطف پہلی دو بیویوں میں سے مطلقہ پر ہوگا۔

④ ایک شخص نے قسم اٹھا کر کہا: ”لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَا وَهَذَا“ تو امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی صورت مذکورہ مسئلہ طلاق کی طرح ہوگی، یعنی پہلے دو میں کسی ایک سے بلا



تعیین اور آخری کے ساتھ کلام کرنے سے حائث ہو جائے گا۔

لیکن احناف کے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد رحمہم اللہ) کے نزدیک صرف پہلے آدمی سے کلام کرنے سے یا آخری دونوں سے کلام کرنے سے حائث ہو جائے گا۔ کیونکہ عبارت کا مفہوم یہ ہوگا ”لَا اُكَلِّمُ هَذَا اَوْ هَذَيْنِ“ یعنی ”وَأَوْ“ جمع نے دوسرے اور تیسرے کو جمع کر دیا اور آخری دو کی نفی مشترک ہوگی۔ جبکہ طلاق والی صورت میں کلام نفی کی بجائے مثبت ہے۔ جب حرف ”اَوْ“ کے ساتھ دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک کا اثبات ہو اور وہ غیر معین ہو تو وہ نکرہ کے حکم میں آتا ہے۔ اور جب نکرہ پر نفی داخل ہو جائے تو وہ عموم کا فائدہ دیا کرتی ہے۔ اس طرح دو مذکورہ میں ہر ایک کی الگ الگ نفی ہوگی۔

5 اگر کوئی مالک اپنے وکیل کو کہے: ”بِعْ هَذَا الْعَبْدَ اَوْ هَذَا“ تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ دو غلاموں میں سے جس کو چاہے فروخت کر دے۔ کیونکہ امر کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل ”اِمْر“ کے حکم کی اطاعت کرے اور غیر معین غلام کو آزاد کرنے سے اس کی فرما برداری ثابت نہ ہوگی۔ اس ضرورت کے تحت اسے اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں میں سے جس کو چاہے متعین کر کے آزاد کر دے۔

6 ایک شخص نے نکاح کرتے ہوئے کہا: ”تَزَوَّجْتُهَا عَلَى هَذَا اَوْ عَلَى هَذَا“ یعنی میں نے اس سے نکاح کیا ایک ہزار یا دو ہزار حق مہر پر۔

امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک خاوند پر حق مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں مہر مثل اصل ہے اور اصل کو اس وقت ترک کیا جاتا ہے جب مقرر کرنے والا قطعی طور پر حق مہر متعین کر لے۔ اور مذکورہ مثال میں قطعی طور پر متعین نہیں ہے۔ تو اس کو اصل کی طرف لوٹایا جائے گا۔ چونکہ بیان میں دو میں سے ایک کا اختیار دیا گیا ہے کسی ایک مہر کی قطعیت ثابت نہ ہونے کی وجہ سے جو مہر اصل کے قریب ہوگا وہ متعین ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک خاوند کو اختیار ہوگا کہ دونوں مالوں میں سے جو چاہے حق مہر دے۔

سوال کیا نماز میں تشہد پڑھنا فرض ہے؟ دلیل سے ثابت کریں۔

جواب امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا فرض ہے جبکہ احناف

کے نزدیک تشہد کا پڑھنا نماز کا رکن نہیں ہے۔ اس کی دلیل وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ)) ❀

آپ ﷺ نے نماز کے تمام کو دو چیزوں میں سے ایک کے ساتھ مطلق کیا ہے یعنی تشہد کے کلمات کا پڑھنا یا مقدار کلمات تشہد میں بیٹھ جانا اور دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں۔ کیونکہ ”او“ تمیز کے لیے آتا ہے۔ لیکن اتفاق امت نے تشہد میں بیٹھنا فرض قرار دیا ہے۔ تو لازمی طور پر تشہد کا پڑھنا فرض نہ ہوگا۔ اس لیے نماز میں آخری تشہد کے لیے صرف بیٹھنا ہی تمام صلاۃ کے لیے کافی ہوگا۔ ❀

**سوال** کیا لفظ ”او“ منفی اور مثبت کلام میں ایک جیسا عمل کرتا ہے؟ مختلف مثالوں سے واضح کریں۔

**جواب** لفظ ”او“ کا عمل منفی اور مثبت کلام میں ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ منفی کلام میں یہ مذکورہ ہر ایک کی نفی کرتا ہے، مثلاً: کسی شخص نے کہا: ”لَا أَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا“ اگر اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کر لی تو حاث ہو جائے گا کیونکہ کلمہ ”او“ دو مذکورہ چیزوں میں سے ایک غیر متعین کو شامل ہوتا ہے۔ اور جب دو مذکورہ میں سے کوئی بھی متعین نہ ہو تو وہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور جب نکرہ نفی کے بعد آئے تو نفی ہر فرد کی ہوا کرتی ہے۔ لہذا اس کا قول ”لَا أَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا“ بمنز لہ ”لَا أَكَلْتُ وَاحِدًا مِنْهُمَا“ کے ہوگا۔ یعنی میں دونوں میں سے کسی ایک سے کلام نہ کروں گا۔ اگر دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر لی تو حاث ہو جائے گا۔

❀ مصنف کے مذکورہ الفاظ کے ساتھ حدیث مجھے نہیں ملی، البتہ ان الفاظ کے ساتھ ہے۔ ((إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ قَضَيْتَ هَذَا فَقَدْ قَضَيْتَ صَلَاتَكَ)) سنن ابی داود، حدیث: ۹۷۰۔ ❀ راجح بات امام شافعی رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”كُنَّا نَقُولُ قَبْلَ أَنْ يَفْرَضَ عَلَيْنَا التَّشَهُّدُ السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ.....“ ہم تشہد فرض کیے جانے سے پہلے اس طرح سلام کہتے تھے: السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَى جِبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ تو آپ ﷺ نے ہمیں اس طرح سلام کہنے کا حکم دیا: اَلتَّحِيَّاتُ لِلَّهِ..... (إرواء الغلیل: ۳۱۹؛ دارقطنی، ۱/۳۵۰؛ بیہقی، ۲/۱۳۸؛ امام احمد اور مالک رحمہم اللہ بھی اس کے قائل ہیں۔ دیکھئے (بدایۃ المجتہد، ۱/۱۲۵؛ المغنی، ۱/۱۳۲)

جبکہ مثبت کلام پر داخل ہونے کی صورت میں دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے آتا ہے، مثلاً کسی نے کہا: ”خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ“ اس صورت میں مخاطب کو دونوں چیزوں میں سے ایک متعین کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ میں فرمایا:

﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ.....

أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ❁

چونکہ یہ کلام مثبت ہے اس لیے مخاطب کو تین چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا گیا ہے۔ اگر وہ ایک سے زائد کو اختیار کرے تو قسم کا کفارہ صرف ایک چیز بنے گی اور دوسری چیز صدقہ بن جائے گی۔

❁ سوال کیا ”أو“ کسی مجازی معنی کے لیے مستعمل ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

❁ جواب جب ”أو“ کا حقیقی معنی لینا متعذر ہو تو اس وقت مجازاً ”حتی“ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً:

❁ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ ❁

اس مثال میں ”أو“ عاطفہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو عاطفہ بنائیں تو لفظ ”يَتُوبُ“ کا عطف ”شَيْءٌ“ یا لَيْسَ پر ہوگا۔ پہلی صورت میں فعل کا اسم پر اور دوسری صورت میں مضارع کا ماضی پر عطف لازم آئے گا اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں ہیں۔ جب عطف کرنا درست نہیں تو حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی ”حتی“ میں استعمال ہوگا۔

❁ کسی آدمی نے قسم اٹھائی: ”لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ“ اس جگہ

بھی ”أو“ کو حقیقی معنی میں لینا متعذر ہے۔ کیونکہ مثبت کلام کا منفی کلام پر عطف لازم آتا ہے۔ لہذا حقیقی معنی کی بجائے مجازی ”حتی“ کے معنی میں ہوگا تو کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں۔ اگر وہ اولاً پہلے گھر میں داخل ہوا اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوا تو حادث ہو جائے گا۔ لیکن اگر پہلے دوسرے گھر میں

داخل ہوا اور پھر پہلے گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔

③ ایک شخص نے کہا: ”لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِيَ دَيْنِي“ اس صورت میں بھی ”اَوْ“ حقیقی معنی میں نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح مثبت کلام کا منفی کلام پر عطف لازم آتا ہے۔ چنانچہ ”اَوْ“ ”حَتَّى“ کے معنی میں ہوگا۔ اور کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک تو میرا قرض ادا نہ کرے گا میں تم سے الگ نہ ہوں گا اگر وہ قرض کی ادائیگی سے قبل جدا ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

## حرف حتی کی بحث

**سوال** ”حتی“ کس معنی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** ”حتی“ اپنی وضع کے اعتبار سے ”الی“ کی طرح غایت کے لیے آتا ہے بشرطیکہ اس کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، مثلاً:

① امام محمدؒ فرماتے ہیں: جب کسی آدمی نے کہا: ”عَبْدِي حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتَّى تَصْبِحَ اَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ اَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ“ (میرا غلام آزاد ہوگا اگر میں تجھے نہ مار دوں کہ فلاں آدمی سفارش کرے یا تو چپخے وچلائے یا تو میرے سامنے شکایت کرے یا رات آجائے) ان تمام صورتوں میں ”حتی“ کا ماقبل امتداد قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ بار بار مارنے سے امتداد حاصل ہو جاتا ہے اور ان تمام صورتوں میں اس کا مابعد غایت بننے کی بھی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا یہاں ”حتی“ اپنے حقیقی معنی یعنی غایت کے لیے ہوگا۔ اگر وہ آدمی غایت سے پہلے مارنا چھوڑ دے تو حادث ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں غلام آزاد ہو جائے گا۔

② کسی آدمی نے قسم اٹھائی: ”لَا يُفَارِقُ غَرِيمَهُ حَتَّى يَقْضِيَ دَيْنَهُ“ (وہ اپنے قرض دار سے جدا نہ ہوگا جب تک وہ قرض ادا نہ کرے گا۔) اگر وہ قرض کی ادائیگی سے پہلے جدا ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مثال میں بھی ”حتی“ اپنے حقیقی معنی غایت کے لیے مستعمل ہے۔

ملاحظہ:

اگر کسی مانع کی وجہ سے ”حتی“ کا حقیقی معنی مراد لینا دشوار ہو تو کلام کا حقیقی معنی ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور کلام غری معنی پر محمول ہوگی، مثلاً:

کسی نے قسم اٹھائی: ”یَضْرِبُهُ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهُ“ اگرچہ ”حَتّٰی“ کا ما قبل امتداد قبول کرنے والا اور اس کا مابعد موت یا قتل غایت بن سکتی ہے مگر قسم کے موقع پر عرف میں قتل اور موت سے شدید ضرب مراد ہوگی۔ اور عرف حقیقت پر غالب ہوتا ہے۔ اس لیے حقیقی معنی غایت مراد نہ ہوگا۔ اور کلام عُرفی معنی پر محمول ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ قتل یا مرنے سے پہلے بھی چھوڑ دے تو حادث نہ ہوگا۔

❦ سوال ❦ ”حَتّٰی“ کب اور کن مجازی معنی میں استعمال ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔  
❦ جواب ❦ ”حَتّٰی“ کبھی کبھی مجازی معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں۔

① جزائیہ۔ ② عاطفہ۔

جزائیہ:

اگر ”حَتّٰی“ کا ما قبل امتداد قبول نہ کرتا ہو اور اس کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، بلکہ ما قبل سبب اور مابعد جزا (مسبب) بن سکتا ہو تو وہ ”حَتّٰی“ جزائیہ ہوگا مثلاً: کسی آدمی نے دوسرے کو کہا: ”عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَتِكَ حَتّٰی تُغْدِیْنِی“ (میرا غلام آزاد اگر میں تیرے پاس نہ آیا حتیٰ کہ تو مجھے دوپہر کا کھانا کھلائے۔)

اس مثال میں ”حَتّٰی“ کا ما قبل اِشْیَآء (آنا) قابل امتداد فعل نہیں ہے۔ اور اس کا مابعد یعنی کھانا کھلانا اتیان کی غایت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ کسی شے کی غایت اس شے کے وجود کے منافی ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے پاس آنے والوں کو کھانا کھلائے گا اس کے پاس لوگوں کا آنا زیادہ ہوگا نہ کم۔ لہذا کھانا کھلانا اتیان (آنا) کی غایت نہیں بن سکتا، بلکہ یہ کھانا کھلانے کا سبب بنے گا اور کھانا کھلانا ”آنے“ کا مسبب یا جزا بنے گی۔ پس مذکورہ مثال کا معنی یہ بنے گا کہ اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آؤں جس کا بدلہ (نتیجہ) تمہارا مجھ کو کھانا کھلانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے۔

عاطفہ:

جب ”حَتَّى“ کا ماقبل قابل امتداد اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور اسی طرح ماقبل سبب اور مابعد جزا بننے کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو، تو وہ ”حَتَّى“ عاطفہ ہوگا۔ اور حکم کا تعلق ماقبل اور مابعد دونوں کے مجموعے سے ہوگا، مثلاً:

کسی آدمی نے دوسرے سے کہا: ”عَبْدِي حُرٌّ اِنْ لَّمْ اِتَّكَ حَتَّى اَتَّغَدَّيْ عِنْدَكَ الْيَوْمَ يَا اَيُّهَ كَيْ: ”اِنْ لَّمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَغْدِيْ عِنْدِي الْيَوْمَ“ ان مثالوں میں ”حَتَّى“ کا مابعد نہ تو ماقبل کی غایت بن سکتا ہے اور نہ جزاء بن سکتا ہے کیونکہ حتی کے ماقبل اور مابعد فعل کی نسبت ایک ہی فاعل کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی ذات کا فعل، اسی کے فعل کے لیے غایت یا جزاء بن سکے اس لیے یہ ”حَتَّى“ عاطفہ ہوگا۔ اور قسم پوری ہونے کے لیے ماقبل اور مابعد دونوں فعلوں کا مجموعہ شرط ہوگا۔ اور مذکورہ امثلہ کا معنی یہ ہوگا کہ اگر میں تمہارے پاس آ کر آج کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ پس اگر وہ آیا ہی نہ یا اس کے ساتھ کی بجائے الگ کھانا کھایا۔ تو ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

## حرف الیٰ کی بحث

**سوال** حرف ”الیٰ“ کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** حرف ”الیٰ“ غایت (مدخول علیہ پر، اپنے ماقبل کے منتہی ہونے کو) بتلانے کے لیے آتا ہے، جیسے ”سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ اِلَى الْكُوفَةِ“ اس مثال میں ”الیٰ“ یہ بتلاتا ہے کہ حکم ماقبل یعنی بصرہ سے شروع ہونے والی سیر کوفہ پر منتہی ہو گئی ہے۔ اس مثال میں کوفہ غایت اور سیر مغیہ بنے گی۔

غایت کے مغیہ میں داخل ہونے کے مذاہب غایت اپنے مغیہ کے حکم میں داخل ہوتی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں چار مشہور مذاہب ہیں:

① غایت اپنے مغیہ میں مطلقاً داخل ہوتی ہے خواہ مغیہ کی جنس سے ہو یا غیر سے۔

② غایت مغیہ میں کسی حال میں داخل نہیں ہوتی۔

③ غایت اگر مغیہ کی جنس میں سے ہو تو داخل ہوگی ورنہ نہیں۔

④ غایت کا مغیہ میں داخل ہونا یا نہ ہونا قرینہ پر موقوف ہے۔

غایت کے مغیہ پر داخل ہونے یا نہ ہونے پر الٰی کی دلالت:

مصنفؒ نے مذکورہ مذاہب بیان کرنے کی بجائے معنی کے اعتبار سے ”الیٰ“ کی دو

قسمیں بنائی ہیں:

① بعض صورتوں میں ”الیٰ“ امتداد کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی ماقبل حکم کو، غایت تک دراز کر دیتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ”الیٰ“ کا ماقبل غایت کو شامل نہ ہو۔ ایسی صورت میں غایت مغیہ میں داخل نہ ہوگی۔



مثلاً: ایک شخص نے کسی مکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ”اِشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذِهِ الْحَائِطِ“ (میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا) اور مالک مکان نے اس کی بات کو تسلیم کر لیا تو بیع مکمل ہو جائے گی اور غایت یعنی دیوار اپنے مغیہ یعنی مکان کے حکم میں داخل نہ ہوگی۔ کیونکہ مکان کا اطلاق تھوڑی جگہ پر بھی ہوتا ہے اور زیادہ پر بھی۔ تو ”اِلَی“ نے اس کو غایت تک ممتد کر دیا اور جب اِلَی نے غایت امتداد کا فائدہ دیا تو اب یہ اسقاط کا فائدہ نہیں دے سکتا۔ اس لیے دیوار، مکان میں شامل نہ ہوگی۔

② بعض صورتوں میں ”اِلَی“ اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی غایت کے ماوراء سے حکم مغیہ کو ساقط کرنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ”اِلَی“ کا ماقبل اس کی غایت کے ماوراء کو شامل آتا ہو۔ اس صورت میں غایت مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی، مثلاً:

① بَاعَ نَاصِبٌ مَشْرُطٍ لَوْ كُتِبَ مِنْكَ هَذَا الشَّيْءُ عَلَيَّ اِنِّي بِالْخِيَارِ اِلَى ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ (میں نے تجھے یہ شئی اس شرط پر بیچی کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا) اس مثال میں اگر غایت مذکور نہ ہوتی تو صدر کلام (خيار) اپنی مابعد غایت (ثلاثة ايام) سے زائد کو بھی شامل ہوتا۔ کیونکہ بیع کا اختیار مہینوں اور سالوں سے بھی ہو سکتا۔ پس ”اِلَی“ نے غایت کے ماوراء سے خيار کو ساقط کر دیا۔ جب ”اِلَی“ غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے تو غایت مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی۔ اور تیسرے دن کے اختتام تک خيار باقی ہوگا۔

② ایک شخص نے قسم اٹھائی: ”لَا اُكَلِّمُ فُلَانًا اِلَى شَهْرٍ“ (میں فلاں آدمی سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا۔)

اس مثال میں ”اِلَی“ کا ماقبل (بات نہ کرنا) امر ممتد ہے جو ایک ماہ کے ماوراء کو بھی شامل ہے کیونکہ کسی سے سال ہا سال بات نہ کرنا بھی ممکن ہے۔ پس ”اِلَی“ نے ایک ماہ کے اوپر عرصہ کو ساقط کر دیا۔ تو معلوم ہوا یہ اِلَی غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے تو یہ غایت مغیہ میں داخل ہوگی۔ اگر وہ ایک ماہ کے اندر اس سے بات کرے گا تو حائث ہو جائے گا اور مہینہ گزرنے کے بعد بات کرے گا تو حائث نہ ہوگا۔

③ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ ❁

اس جگہ بھی ”الی“ غایت اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے اور غایت اپنے مغیہ کے حکم میں داخل ہوگی۔ کیونکہ اگر لفظ ”أَيْدِيَكُمْ“ کے بعد ”إِلَى الْمَرَافِقِ“ اور لفظ ”وَأَرْجُلَكُمْ“ کے بعد ”إِلَى الْكَعْبَيْنِ“ مذکور نہ ہوتا تو ”أَيْدِيَكُمْ“ کا لفظ انگلیوں سے لے کر کندھے تک اور ”أَرْجُلَكُمْ“ کا لفظ پاؤں کی انگلیوں سے کمر تک کو شامل ہونا۔ چنانچہ لفظ ”الی“ نے آکر ماوراء غایت کو ساقط کر دیا، چنانچہ ہاتھوں کو کہنیوں سمیت اور پاؤں کو ٹخنوں سمیت دھونا شامل ہوا۔

❁ 4 حدیث میں ہے:

”عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ“ ❁

”مرد کا واجب الستر حصہ ناف کے نیچے سے لے کر گھٹنے تک ہے۔“

اس حدیث میں اگر غایت ”إِلَى الرُّكْبَةِ“ مذکور نہ ہوتی تو ”الی“ کا ماقبل، ”مَا تَحْتَ السُّرَّةِ“ غایت سے آگے قدم کو شامل ہوتا۔ پس ”الی“ نے آکر ماوراء غایت کو ساقط کر دیا۔ اور جب ”الی“ نے غایت اسقاط کا فائدہ دے دیا ہے تو غایت (گھٹنا) واجب الستر ہوگا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک گھٹنا ستر میں شامل نہیں ہے۔

حکم کو غایت تک مؤخر کرنا:

جب حرف ”الی“ زمان پر داخل ہو اور اس کا ماقبل حکم ممتد ہو کر ”الی“ کے مدخول علیہ پر منتہی ہونے اور اس زمان کے ماوراء سے حکم ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ ”الی“ حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کے لیے ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ”أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ“ اگر اس کی نیت فی الحال طلاق دینے کی ہو تو بالاتفاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اور ”إِلَى شَهْرٍ“ کا لفظ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے قول ”أَنْتِ طَالِقٌ“ کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی۔

بلکہ وقتِ تکلم سے لے کر ایک ماہ پورا ہونے تک مؤخر ہوگی۔ اور مہینہ پورا ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہاں ”إلى“ شرعاً نہ تو غایت امتداد کے لیے ہو سکتا ہے اور نہ غایت اسقاط کے لیے۔

نیز طلاق ایسی چیز ہے جو زمان پر معلق ہو سکتی ہے۔ اس لیے ”إلى“ اپنے مدخول علیہ تک حکم کے مؤخر کرنے کے لیے ہوگا۔

www.KitaboSunnat.com

## کلمہ ”علی“ کی بحث

**سوال** ”علی“ کن معانی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** کلمہ ”علی“ اصل وضع کے اعتبار سے تَفْوُوق اور تَعَلُّی کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی اپنے مدخول علیہ پر کسی کی فوقیت اور بلندی بتلانے کے لیے آتا ہے۔ اور اصطلاحاً الزام کے لیے آتا ہے یعنی اپنے مدخول علیہ پر کسی چیز کا لزوم بیان کرنے کے لیے آتا ہے، مثلاً:

① اگر کوئی شخص کہے: ”لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ“ تو اس سے قرض مراد ہوگا۔ اور اس کے ذمہ ایک ہزار روپے واجب الاداء ہوں گے۔ البتہ اگر اس نے اس طرح کہا: ”لِفُلَانٍ عِنْدِی اَلْفٌ“ یا اس نے اس طرح کہا: ”لِفُلَانٍ مَعِی اَلْفٌ“ یا اس نے اس طرح کہا: ”لِفُلَانٍ قَبْلِی اَلْفٌ“ تو ان تمام صورتوں میں اس کے ذمہ قرض نہ ہوگا بلکہ اس کو امانت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ ان امثلہ میں کلمہ ”علی“ نہیں ہے جو الزام کے لیے ہوتا ہے۔

② امام محمدؒ نے اپنی کتاب سیر الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجاہدین، کافروں کے قلعے کا محاصرہ کر لیں۔ اور قلعے کا سردار کہے: ”اٰمِنُوْا عَلٰی عَشْرَةِ مِّنْ اَهْلِ الْحَصَنِ“ اور مسلمانوں نے انہیں امان دے دی تو ”علی“ کے تَفْوُوق پر دلالت کرنے کی وجہ سے اس قول کا معنی یہ ہوگا کہ مجھے ایسے دس افراد کے ساتھ امن دے دو۔ جس پر مجھے فوقیت حاصل ہو۔ چنانچہ دس افراد اس کے علاوہ ہوں گے۔ اور تعین کا اختیار بھی قلعے کے سردار کو ہوگا۔ کیونکہ کلمہ ”علی“ تَعَلُّی اور تَفْوُوق کے لیے آتا ہے۔ اور دس افراد پر تَفْوُوق یہ اسی وقت حاصل ہوگی، جب انہیں متعین کرنے کا اختیار دیا گیا ہو۔ اگر اس نے حرف ”علی“ کی بجائے حرف عطف ”واو“ یا ”فاء“ یا ”ثم“ کو داخل کیا، تو ایسی صورت میں امن پانے والے دس افراد سردار کے علاوہ ہوں گے مگر انہیں متعین کرنے کا اختیار سردار کو نہ ہوگا۔ بلکہ امن دینے والے مجاہدین اسلام کو ہوگا۔

**سوال** ”علی“ مجازی کن معانی میں استعمال ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

﴿جواب﴾ حرف ”علی“ کبھی مجازی معنی کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جو مندرجہ ذیل ہے:

(۱) علی بمعنی باء:

جب ”علی“ کا استعمال ایسے معاملات میں ہو جو عقد معاوضہ کے قبیل میں سے ہو خواہ معاوضۃ المال ہو۔ جیسے ”بیع“ یا معاوضۃ المال بالمفعت ہو جیسے ”اجارہ اور نکاح“ تو اس وقت ”علی“ مجازاً ”باء“ کے معنی میں استعمال ہوگا۔ اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ”علی“ لزوم کے لیے اور ”باء“ الصاق و اتصال کے لیے آتا ہے اور لازم بھی اپنے لزوم سے متصل ہوا کرتا ہے۔ مثلاً اگر کسی آدمی نے کہا: ”بِعْتُكَ هَذَا الْغُلَامَ عَلَى الْاَلْفِ“ تو اس جگہ ”علی“ باء کے معنی میں ہوگا اور معنی یہ بنے گا ”بِعْتُكَ هَذَا الْغُلَامَ بِالْاَلْفِ“

(۲) علی بمعنی شرط:

کبھی ”علی“ شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب حقیقی معنی محذور ہو۔ اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ”علی“ کا حقیقی معنی لزوم ہے اور شرط و جزا کے درمیان بھی لزوم ہوتا ہے، مثلاً:

❶ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿اِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَتُ يُبَايِعُكَ عَلَىٰ اَنْ لَا يُشْرِكَنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا.....﴾ ❶

اس آیت کریمہ میں ”علی“ شرط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

❷ اگر کوئی عورت اپنے خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرتے ہوئے کہے: ”طَلَّقْنِي ثَلَاثًا

عَلَى الْاَلْفِ“ اور اس کے خاوند نے صرف ایک طلاق دے دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت ہزار روپیہ دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس جگہ ”علی“ شرط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے چنانچہ تین طلاقیں کا دینا شرط ہے اور عورت پر ہزار روپیہ دینا جزا ہے۔ اور جزا کے اجزاء شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوا کرتے، بلکہ پوری شرط کے پائے جانے پر اجزاء متحقق ہوتے ہیں۔ اس لیے ایک یا دو طلاقیں دینے پر عورت کے ذمہ کوئی معاوضہ دینا لازم نہ ہوگا۔

البتہ صاحبین کے نزدیک ایک طلاق پر ہزار کا تہائی حصہ لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے

نزدیک طلاق ”عَلَى الْمَال“ عورت کی طرف سے معاوضہ ہوتا ہے۔ لہذا ہزار روپیہ عوض ہے اور تین طلاقیں اس کا معوض ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اس لیے ایک طلاق پر ہزار کا ایک تہائی اور دو طلاقوں پر دو تہائی اور تین طلاقوں پر ہزار روپیہ لازم آئے گا۔

## حرف ”فی“ کی بحث

❖ **سوال** ❖ کلمہ ”فی“ کس معنی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

❖ **جواب** ❖ کلمہ ”فی“ ظرفیت کے لیے آتا ہے یعنی ”فی“ کا مدخول اس کے ماقبل کے لیے ظرف ہوگا، جیسے ”الْمَاءُ فِي الْكُوْزِ“ (پانی پیالے میں ہے۔) جب ”فی“ کا مدخول علیہ ایسی چیز ہو جو ظرف بننے کے قابل ہو اگر وہ منقولی (ایک جگہ سے، دوسری جگہ منتقل ہونے والی) چیز نہ ہو تو اس وقت ظرف مراد نہ ہوگی بلکہ مظهر مراد ہوگا، جیسے: غَضِبْتُ الْفَرَسَ فِي الدَّارِ۔ اس میں صرف گھوڑے کا غصب کرنا ثابت ہوگا جو مظهر ہے اور الدار کا غصب کرنا ثابت نہ ہوگا جو ظرف ہے۔ اگر ”فی“ کا مدخول علیہ ایسی چیز ہو جو ظرف بننے کے قابل ہو اور وہ منقولی بھی ہو تو اس وقت ظرف اور مظهر دونوں مراد ہوں گے، مثلاً:

❖ کسی شخص نے کہا: ”غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي الْمَنْدِيلِ“ یا یہ کہا: ”غَضِبْتُ تَمْرًا فِي قَوْصَرَةٍ“ تو اس غاصب پر کپڑا اور رومال اور اس طرح کھجوریں اور ٹوکری دونوں لازم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں ”فِی“ ظرفیت کے لیے ہے اور ظرف اپنے مظهر کے ساتھ غصب کرنے کا اقرار کیا گیا ہے۔ اس لیے غاصب پر دونوں چیزیں لازم ہوں گی۔

کلمہ ”فِی“ ظرف زمان، ظرف مکان اور فعل (مصدر) تینوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب ”فی“ کا مدخول ظرف زمان ہو تو ایک وقت پورا وقت مراد ہوگا یا بعض؟ اس میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے۔ صاحبین کے نزدیک پورا وقت مراد ہوگا خواہ ”فِی“ مذکور ہو یا محذوف، جیسے: ”اَنْتَ طَالِقٌ فِيْ غَدٍ“ اور ”اَنْتَ طَالِقٌ غَدًا“ دونوں صورتوں میں صاحبین کے نزدیک صاف طلع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ ”حرف“ ”فِی“ کے مذکور اور محذوف ہونے میں فرق کرتے ہیں۔ ”فِی“ کے محذوف ہونے میں پورا وقت مراد لیتے ہیں اور ”فِی“ کے مذکور ہونے کی شکل میں جزء

مراد لیتے ہیں، مثلاً:

اگر خاوند نے یہ کہا: ”أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا“ تو صبح طلوع ہوتے ہی اس کو طلاق آجائے گی، لیکن اگر ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ“ کہا تو آئندہ آنے والے دن کے کسی جزء میں بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ ان الفاظ کی ادائیگی کے وقت اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو دن کے اوّل وقت میں طلاق آئے گی، اگر آخری وقت کی نیت کرے تو طلاق آخری وقت کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔

کلمہ ”فِی“ کے ذکر اور عدم ذکر کی ایک مثال یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کہا: ”إِنْ صُمْتُ شَهْرًا فَأَنْتِ طَالِقٌ“ اس جگہ پورا مہینہ روزے رکھنے پر طلاق واقع ہوگی، اگر چند روزے رکھے تو طلاق نہ ہوگی۔ البتہ اگر خاوند نے یہ کہا: ”إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتِ طَالِقٌ“ تو اس صورت میں مہینہ کے کسی ایک دن میں روزے کی نیت کے ساتھ کھانے، پینے سے رک جانے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

کلمہ ”فِی“ ظرف مکان کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جب یہ صرف ایسے مکان پر داخل ہو کہ وہ مکان جس چیز کا ظرف بنایا گیا ہو وہ اس کے ساتھ خاص نہیں ہے تو وہ چیز اس مکان کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ اور مکان کا ذکر لغو ہو جائے گا۔

جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے: ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ“ ”أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ“ تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ خواہ عورت گھر کے اندر ہو یا باہر کیونکہ طلاق کو مکان کے ساتھ خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ طلاق جہاں بھی دی جائے واقع ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی فعل پر قسم اٹھائے اور اس فعل کا تعلق اس زمان یا مکان کے ساتھ ہو جس پر حرف ”فِی“ داخل ہے تو اس کی مندرجہ ذیل تین صورتیں ہوں گی:

① جس فعل پر قسم اٹھائی جائے وہ اپنے فاعل پر تام ہو جاتا ہو۔ اور اس کا اثر مفعول تک نہ پہنچتا ہو تو فاعل کا اس ظرف میں ہونا شرط ہے جس پر حرف ”فِی“ داخل ہو، مثلاً:

اگر کسی نے کہا: ”إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا“ یعنی اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو ایسے ایسے ہو مثلاً غلام آزاد ہو۔



اس کے بعد اس نے مسجد میں کھڑے ہو کر گالی دی اور جس کو گالی دی وہ مسجد سے باہر تھا تو وہ حائث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اگر گالی دینے والا مسجد کے باہر ہو اور جس کو گالی دی گئی وہ مسجد کے اندر ہو تو وہ حائث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

2 جس فعل پر قسم اٹھائی گئی ہو اس کا اثر مفعول تک پہنچتا ہو اور اس کا تعلق اس مکان سے قائم کیا گیا ہو جس پر ”فی“ داخل ہو تو حائث ہونے کے لیے مفعول کا اس مکان میں ہونا شرط ہے۔

مثلاً کوئی کہے: ”اِنْ ضَرَبْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا“ یا اس طرح کہے: ”اِنْ شَجَبْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا“ تو حائث ہونے کے لیے شرط ہے کہ مضروب یا مٹھوج (زخمی آدمی) مسجد میں ہو اور فاعل کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے۔

3 جس فعل پر قسم اٹھائی گئی ہو وہ متعدی ہو جس کا اثر مفعول تک پہنچتا ہو۔ اور اس کا تعلق اس زمان سے قائم کیا گیا ہو جس پر ”فی“ داخل ہو، تو حائث ہونے کے لیے شرط ہے کہ فعل کا اس زمان میں تحقق ہو۔

مثلاً کوئی کہے: ”اِنْ قَتَلْتُكَ فِی یَوْمِ الْحَمِیْسِ فَكَذَا“ اس کے بعد اس نے جمعرات سے قبل اس کو زخمی کر دیا اور زخم کی وجہ سے وہ شخص جمعرات کو فوت ہو گیا تو قسم کھانے والا حائث ہو جائے گا۔ کیونکہ فعل قتل جمعرات کو متحقق ہوا ہے۔

اور اگر جمعرات کو زخمی کیا اور اس زخم کی وجہ سے جمعہ کے دن فوت ہو گیا تو وہ حائث نہیں ہوگا کیونکہ شرط (جمعرات کے دن میں قتل کرنا) متحقق نہیں ہوئی۔

سوال حرف ”فی“ فعل پر داخل ہو تو کیا معنی دیتا ہے؟

جواب حرف ”فی“ فعل پر داخل ہو تو شرط کا معنی دیتا ہے۔ فعل سے مراد نحو یوں کی اصطلاح والا فعل نہیں کیونکہ حروف جارہ فعلوں پر داخل نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ فعل سے مراد لغوی فعل ہے۔ یعنی حدیثی اور مصدری معنی، جیسے دخول، خروج وغیرہ۔

مختصر یہ کہ جب ”فی“ کا دخول مصدر پر ہو جو کسی چیز کا ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو ”فی“ کا حقیقی معنی ظرفیت والا معذور ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا اور مجازی معنی

لیا جائے گا، مثلاً:

❶ کسی شخص نے کہا: ”اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِکِ الدَّارَ“ اس جگہ ”فِیْ“ مصدر پر داخل ہوا ہے۔ اس لیے شرط کا معنی دے گا اور معنی یہ ہوگا۔ ”اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ اور دخول دار سے قبل طلاق نہ ہوگی۔

❷ اگر کسی شخص نے اپنی حائضہ بیوی سے کہا: ”اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ حَیْضَتِکِ“ اس جگہ بھی ”فِیْ“ مصدر پر داخل ہوا ہے اور شرط کا معنی دیتا ہے۔ اگر وہ بوقت طلاق حیض والی ہو تو اسی وقت طلاق والی ہو جائے گی، اگر حائضہ نہ ہو تو طلاق حیض کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔

❸ اگر کسی نے کہا: ”اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَضِیِّ یَوْمٍ“ (دن گزرنے پر تجھے طلاق) اگر یہ کلام رات کے وقت کہی ہو تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی ہے۔ اگر یہ کلام دن کے کسی وقت میں کہی گئی ہو تو اگلے دن، اسی وقت طلاق واقع ہوگی جس میں یہ بات کہی گئی تھی۔

ملاحظہ: امام محمدؒ نے اپنی کتاب ”الزیادات“ میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا: ”اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ مَشِیَّةِ اللّٰهِ“ یا ”اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ اِرَادَةِ اللّٰهِ“ اس جگہ میں بھی ”فِیْ“ شرط کے معنی میں ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے کا ہمیں ادراک نہیں ہے، اس لیے شرط کی عدم موجودگی کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

## حرف باء کی بحث

**سوال** حرف ”باء“ کس معنی کے لیے آتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** ”باء“ لغوی اعتبار سے الصاق کے لیے آتا ہے، یعنی ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ مل جانا، جیسے ”مَرَرْتُ بِسَدِيدٍ“۔ الصاق کے علاوہ ”باء“ کے تمام معانی مجازی ہیں۔ چونکہ ”باء“ حقیقی معنی میں الصاق کے لیے ہے اس لیے بیع میں یہ ثمن پر داخل ہوتا ہے، یعنی خرید و فروخت میں بیع چیز اصل ہوتی ہے اور ثمن اس کے تابع ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع چیز کے ہلاک ہونے پر سودا فسخ ہو جاتا ہے، جبکہ ثمن کے ہلاک ہونے پر فسخ نہیں ہوتا تو اس سے ثابت ہوا کہ تابع اصل کے ساتھ ملتا ہے، اصل تابع کے ساتھ نہیں ملتا۔

لہذا جب حرف ”باء“ ثمن پر داخل ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ سودے میں ثمن تابع ہے کہ اصل کے ساتھ ملے گی۔ اور جس پر داخل ہو وہ ثمن ہوگی، بیع نہ ہوگی، مثلاً:

❶ اگر کسی شخص نے کہا: ”بِغْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ“ (میں نے یہ غلام گندم کی ایک بوری کے عوض فروخت کر دیا) تو اس مثال میں غلام بیع اور گندم کی بوری ثمن ہوگی۔ لہذا قبضے سے پہلے گندم کی بوری کو کسی دوسری چیز سے بدلا جاسکتا ہے۔ لیکن غلام کو نہیں بدلا جاسکتا۔

البتہ اگر اس نے اس طرح کہا: ”بِغْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ بِهَذَا الْعَبْدِ“ تو اس مثال میں غلام ثمن ہوگا اور گندم کی بوری بیع ہوگی اور یہ بیع سَلَمٌ قرار پائے گی۔ اور اس میں بیع سَلَمٌ کی شروط کا پایا جانا لازم ہوگا۔

علمائے احناف فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا: ”إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فُلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ“ اگر فلاں کا آنا واقع کے مطابق ہو یعنی خبر سچی ہو تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ مالک نے ”بِقُدُومِ“ کہا تھا۔ اور ”باء“ الصاق کے لیے ہوتی ہے اور اس مثال کا

معنی یہ ہوگا کہ اگر تو ایسی خبر دے جو فلاں کی آمد کے ساتھ متعلق اور متصل ہو تو تو آزاد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے وجود سے پہلے اس کے اتصال کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر اس نے یہ کہا: ”إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فُلَانًا قَدِيمَ فَأَنْتَ حُرٌّ“ تو آزادی حاصل کرنے کے لیے مطلق خبر شرط ہوگی خواہ وہ سچی ہو یا جھوٹی۔ کیونکہ اس میں الباق پر دلالت کرنے والا حرف نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ”إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِ فَكَذَا“ تو عورت کے لیے ہر بار نکلنے کے لیے اجازت لینا ضروری ہوگا کیونکہ متشبیٰ ایسا خروج ہے جو کہ اجازت کے ساتھ متصل ہے۔ اور خاوند کی مذکورہ کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ تو گھر سے کوئی بھی خروج مت اختیار کر، سوائے اس خروج کے جو میری اجازت کے ساتھ متصل ہو اگر تو نے متصل بالاذن خروج نہ اختیار کیا تو تجھے طلاق ہو جائے گی۔

البتہ اگر اس نے اس طرح کہہ دیا: ”إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ أَذِنَ لَكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ“ تو اس صورت میں صرف ایک بات اجازت لینے پر محمول ہوگا۔ اگر عورت نے ایک بار اجازت لینے کے ساتھ دوسری بار بغیر اجازت کے خروج کیا تو طلاق والی نہ ہوگی۔ امام محمدؒ اپنی کتاب ”الزیادات“ میں فرماتے ہیں: اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے کہے: ”أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَةِ اللَّهِ“ یا اس طرح کہے: ”أَنْتِ طَالِقٌ بِحُكْمِ اللَّهِ“ یا اس طرح کہے: ”أَنْتِ طَالِقٌ بِإِرَادَةِ اللَّهِ“ تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ خاوند نے ”باء“ کے ساتھ اللہ کی مشیت، حکم اور ارادہ کا اتصال کیا ہے۔ جب اللہ کی مشیت اور ارادے کا علم نہیں تو اس کو طلاق بھی نہ ہوگی۔

## بیان کے طریقوں کی بحث

❖ **سوال** بیان کسے کہتے ہیں؟ اس کی اقسام تحریر کریں۔

❖ **جواب** بیان کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اپنے ”مافی الضمیر“ کو ادا کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کو بیان کہتے ہیں۔

بیان کا تعلق جس طرح قول سے ہوتا ہے اس طرح فعل کے ساتھ بھی ہوا کرتا ہے، مثلاً: رسول اللہ ﷺ نے نماز کے تفصیلی احکام دکھلا کر کہا: ”صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي“ ❖

اور حج کے بارے میں فرمایا: ”خُذُوا مَنَاسِكَكُمْ“ ❖

بیان کی مندرجہ ذیل سات قسمیں ہیں:

(۱) بیانِ تقریر (۲) بیانِ ضرورۃ (۳) بیانِ حال

(۴) بیانِ عطف (۵) بیانِ تغیر (۶) بیانِ تبدیل

(۷) بیانِ تفسیر

❖ **سوال** بیانِ تقریر سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے وضاحت کریں۔

❖ **جواب** ایک لفظ کا معنی ظاہر ہو لیکن اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہو اور متکلم یہ وضاحت کرے کہ میری مراد وہی ہے جو ظاہر کلام سے ہے، اس کو بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَلَا ظِلٌّ يَّطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ ❖

اس آیت میں لفظ ”طائر“ کا حقیقی معنی پرندہ ہے۔ لیکن مجاز ”تیز رفتار“ ہونے کا بھی

❖ صحیح البخاری، حدیث: ۶۳۱۔ سنن النسائی، حدیث: ۳۰۶۴۔

❖ ۶/ انعام: ۳۸۔

احتمال تھا تو اللہ تعالیٰ نے ”طَائِر“ کی صفت ”يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ“ لگا کر واضح کر دیا کہ یہاں حقیقی ”طَائِر“ مراد ہے نہ کہ مجازی۔

مصنفؒ نے بیانِ تقریر کی مندرجہ ذیل مثلہ بیان کی ہیں:

❶ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا: ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ قَفِيزٌ حِنْطَةٍ بِقَفِيزِ الْبَلَدِ“ اس مثال میں ”قَفِيزُ الْبَلَدِ“ بیانِ تقریر ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر بھی اسی شہر کی گندم کی بوری مراد تھی جس شہر میں اقرار کیا گیا۔ لیکن دوسری جگہ کا قفیز مراد ہونے کا احتمال تھا تو متکلم نے ”قَفِيزُ الْبَلَدِ“ کہہ کر دیگر احتمالات ختم کر دیے۔

❷ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ۔

اس مثال میں ”نَقْدِ الْبَلَدِ“ بیانِ تقریر ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی اسی شہر کا سکہ مراد تھا جس میں اقرار کیا گیا تھا لیکن کسی دوسرے شہر کے سکہ کا بھی احتمال تھا تو ”نَقْدِ الْبَلَدِ“ کہہ کر اس احتمال کو ختم کر دیا۔

❸ ایک آدمی نے اقرار کرتے ہوئے کہا:

”لِفُلَانٍ عِنْدِي اَلْفٌ وَدِيعَةٌ“ اس مثال میں لفظ ”عِنْدِي“ اس بات پر دلالت کرتا

ہے کہ ہزار روپیہ اس کے پاس بطور امانت ہیں۔ لیکن یہ لفظ غیر کا بھی احتمال رکھتا تھا۔ جب متکلم نے لفظ ”وَدِيعَةٌ“ کہا، تو ظاہر نے حکم کو مزید مؤکد کر دیا اور واضح کر دیا کہ ”عِنْدِي“ سے میری مراد امانت ہی ہے کوئی دوسری چیز مراد نہیں ہے۔

## بیان تفسیر کی بحث

❦ سوال ❦ بیان تفسیر کی اِثلہ سے وضاحت کریں؟

❦ جواب ❦ جب لفظ کے مجمل یا مشترک ہونے کی وجہ سے متکلم کی مراد معلوم نہ ہو تو متکلم

اپنے بیان کے ساتھ اپنے مرادی معنی کو ظاہر کر دے تو اس کو بیان تفسیر کہتے ہیں، مثلاً

❶ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا:

”لِفُلَانٍ عَلَی شَیْءٍ“ اس مثال میں لفظ ”شَیْءٍ“ مجمل لفظ ہے۔ پھر متکلم نے لفظ

”تَوْبٌ“ کہہ کر اس کی تفسیر کر دی تو لفظ ”تَوْبٌ“ تفسیر کہلائے گا۔

❷ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا:

”لِفُلَانٍ عَلَی عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنِیْفٍ“ اس مثال میں لفظ ”نِیْفٍ“ ایک سے تین

تک مشترک لفظ ہے پھر متکلم نے ”اِثْنِیْنِ“ یا ”ثَلَاثَةِ“ کہہ کر اپنی مراد واضح کر دی، یہ ”اِثْنِیْنِ“

یا ”ثَلَاثَةِ“ کا لفظ تفسیر ہوگا۔

❸ کسی آدمی نے دوسرے سے کہا:

”لِفُلَانٍ عَلَی دَرَاهِمٍ“ اس مثال میں لفظ ”دَرَاهِمٍ“ جمع ہے۔ جو تین سے دس تک

کے اعداد کو شامل آتا ہے۔ پھر متکلم نے لفظ ”عَشْرَةِ“ کہہ کر اس کی وضاحت کر دی، تو لفظ ”عَشْرَةِ“

تفسیر کہلائے گا۔

ملاحظہ: بیان تفسیر اور تقریر کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں متصل اور منفصل بولنے درست ہوتے

ہیں۔ یعنی متکلم اپنی کلام کے فوراً بعد بیان لائے یا کچھ دیر بعد، دونوں صورتوں میں درست ہو

گا، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۚ فَاِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۚ ثُمَّ اِنَّ

عَلَیْنَا بَيَانَهُ ۚ ﴾ ❦

لفظ ”ثُمَّ“ تاخیر اور مہلت پر دلالت کرتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ تاخیر اور مہلت

کے ساتھ بھی بیان جائز ہے۔

## بیان تغیر کی بحث

**سوال** بیان تغیر کی تعریف کریں اور مسئلہ سے وضاحت کریں؟

**جواب** متکلم اپنی کلام کے معنی کو اپنے ہی بیان سے بدل دے تو اس کو بیانِ تغیر کہتے

ہیں۔

مثلاً: ”أَنْتَ حُرٌّ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ متکلم کی کلام ”أَنْتَ حُرٌّ“ کا تقاضہ تھا کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے۔ لیکن ”إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ کے ساتھ اپنی کلام کا معنی بدل دیا، اب غلام کی آزادی شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہوگی۔

کلام میں تغیر دو طرح سے کی جاسکتی ہے: ① تعلیق۔ ② استثناء

① تعلیق:

تعلیق سے مراد کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے۔ اور اصطلاح میں شرط دو معنوں کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

(۱) جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو مگر اس پر مرتب نہ ہو، جیسے نماز کی صحت کے لیے وضو شرط ہے۔ یعنی نماز کی صحت وضوء پر موقوف ہے کیونکہ بے وضو نماز صحیح نہ ہوگی۔ لیکن نماز کی صحت وضو پر مرتب نہیں ہے کہ اگر وضوء کر لیا جائے تو ہر حال میں نماز صحیح ہو جائے گی۔

(۲) جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے شرط کا معدوم ہونا مشروط کے معدوم ہونے کو لازم نہیں۔ جیسے ”أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ اس میں وقوع طلاق کے لیے دخولِ دار شرط ہے۔ جس پر طلاق کا وقوع مرتب ہوگا۔ لیکن طلاق کا وقوع اس پر موقوف نہیں۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عورت گھر میں داخل نہ ہو اور وہ مرد بعد میں ”أَنْتَ طَالِقٌ“ کہہ کر بلا شرط اس کو طلاق دے۔

**سوال** مسئلہ تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف بمعِ مسئلہ واضح کریں؟



**جواب** تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط اس وقت سبب بنتا ہے جس وقت شرط پائی جائے۔ اس سے پہلے سبب نہیں بنتا، مثلاً ”اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ اس مثال میں طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا گیا ہے تو معلق بشرط ”اَنْتِ طَالِقٌ“ وجود شرط کے وقت سبب ہوگا۔ یعنی جس وقت دخولِ دار کی شرط پائی جائے گی اس وقت طلاق کا وقوع ہوگا اس سے قبل وقوع نہ ہوگا۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معلق بشرط اسی وقت سبب بن جائے گا لیکن عدم شرط کی وجہ سے حکم جاری نہ ہوگا، مثلاً مذکورہ مثال ”اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ“ میں طلاق کا سبب تکلم کے وقت ہی پایا گیا لیکن شرط کی عدم موجودگی کی وجہ سے طلاق کا حکم جاری نہ ہوگا۔

امام شافعی اور احناف کے مذکورہ اختلاف کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کسی آدمی نے اجنبی عورت سے کہا: ”اِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَاَنْتِ طَالِقٌ“ یا کسی دوسرے کے غلام کو کہا: ”اِنْ مَلَكَكَ فَاَنْتِ حُرٌّ“ ان دونوں صورتوں میں یہ تعلیق امام شافعی کے ہاں باطل ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام یعنی جزاء مقدم علت بن سکے۔ اور مذکورہ مثالوں میں طلاق اور عتاق علت نہیں بن سکتے۔ کیونکہ ان کی اضافت اپنے محل کی طرف نہیں ہو رہی۔ کیونکہ وہ عورت اور غلام اس کے ملک میں نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک تعلیق اسی وقت سبب بنتی ہے۔ اور اس وقت یہ دونوں چیزیں اس کے ملک میں نہیں۔ گویا کہ تکلم کے وقت عورت محل طلاق میں نہیں اور غلام محل عتاق میں نہیں۔ لہذا طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ جب صلاحیت نہیں رکھتے تو صدر کلام کا علت بننا باطل ہوگا۔

**سوال** وقوع تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں؟

**جواب** احناف کے نزدیک معلق بالشرط، وجود شرط سے قبل علت نہیں بن سکتا تو جس صورت میں تکلم محل کا مالک نہ ہو تو اس وقت جزاء کے واقع ہونے کے لیے تعلیق شرط یہ ہے کہ تعلیق کی اضافت ملک یا سبب ملک کی طرف کی جائے۔ ایسی صورت میں اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا: ”اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ“ پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا۔ اور

دخول دار بھی ہو گیا تب بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ اجنبی عورت اس تعلیق کے وقت اس کے ملک میں نہ تھی اور اضافت سبب ملک کی طرف نہیں کی گئی۔

البتہ مثال (إِنْ مَلَكَتْكَ فَأَنْتَ حُرٌّ) میں تعلیق کو ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اور (إِنْ نَكَحْتُكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ) میں تعلیق کو سبب ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے چونکہ ان مثالوں میں تعلیق کو ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لیے یہ تعلیق درست ہے۔

چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال یعنی اسی وقت حکم کا سبب بنتی ہے اور شرط کے نہ پائے جانے سے حکم کو روک دیتی ہے۔ اس لیے اگر کوئی آدمی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو اس کا لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ ❁

اس آیت کریمہ میں لونڈی سے نکاح کرنے کو معلق کیا گیا ہے کہ وہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ جو آدمی آزاد عورت سے فی الحال نکاح کی طاقت رکھتا ہے تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لیے دوران عدت خاوند پر اخراجات واجب نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأِنْ كُنَّ أَزْوَاجَ حَمِلٍ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ ❁

اس آیت میں نفقہ دینے کو حمل پر معلق کہا گیا ہے۔ اور حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط نہ پائی گئی اور شرط کا نہ پایا جانا حکم کے مانع ہوتا ہے۔ اس لیے مطلقہ بائنہ عورت کے لیے خاوند پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ چونکہ احناف کے نزدیک انتفاع شرط (شرط کا نہ پایا جانا) حکم سے مانع نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اور دیگر نصوص کے عموماً کو دیکھتے ہوئے مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو عدت کے دوران نفقہ دینا خاوند کے ذمہ ہوگا۔

❁ سوال ❁ توابع تعلیق بالشرط سے کیا مراد ہے؟ اس میں شوافع اور احناف کا اختلاف امثلہ

سے واضح کریں؟

﴿جواب﴾ اس سے مراد معلق بالشرط کا ذیلی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حکم ایسے اسم پر مرتب ہو جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو تو یہ حکم اس صفت پر معلق کرنے کی طرح ہوگا، اس لیے وہ صفت شرط کے معنی میں ہوگی۔ جیسے کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے: (أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةٌ) تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ رَكَبْتَ کے معنی میں ہوگا۔

جب ایسی صفت، شرط کے معنی میں ہے تو احناف اور شوافع کے نزدیک جو اختلاف تعلیق کی صورت میں تھا، وہی اختلاف صفت پر حکم کے مرتب کرنے کی صورت میں ہوگا۔ چونکہ احناف کے نزدیک عدم شرط عدم حکم کو لازم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم کسی دوسری دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح عدم وصف، عدم حکم کو لازم نہیں ہوگا بلکہ وہ بھی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح عدم شرط عدم حکم کو لازم ہوتی ہے اسی طرح عدم وصف بھی، عدم حکم کو لازم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنا پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اہل کتاب کی لونڈیوں سے نکاح جائز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ  
فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ ❀

اس آیت کریمہ میں لونڈیوں سے نکاح کرنے کو مؤمنہ کی صفت سے متصف کیا گیا ہے۔ اگر لونڈی میں ایمان نہ ہو تو نکاح جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل کتاب کی لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور یہ جواز قرآن کی دوسری آیات کے عموم سے ثابت ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تو جب اہل کتاب کی آزاد عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے تو لونڈیاں بھی اسی حکم میں داخل ہوں گی۔

﴿سوال﴾ استثناء کے ذریعے بیان تغیر سے کیا مراد ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے

احناف اور شوافع کے مابین اختلاف مثال سے واضح کریں؟

**جواب:** استثناء کے ذریعے متکلم کا اپنی کلام میں تبدیلی کرنے کو استثناء کے ساتھ بیان تغیر کہتے ہیں۔ جس طرح تعلیق میں احناف اور شوافع کا اختلاف تھا۔ اسی طرح استثناء میں بھی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام (مستثنیٰ منہ) حکم کے وجوب کے لیے علت بن کر منعقد ہوتا ہے۔ لیکن استثناء اس کو عمل کرنے سے روک دیتا ہے، مثلاً: کسی آدمی نے اقرار کیا: "لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ اِلَّا ثَلَاثَةً" اس مثال میں صدر کلام دس درہموں کے وجوب کی علت بن کر منعقد ہوا۔ لیکن "ثَلَاثَةً" کے استثناء نے وجوب "عَشْرَةٍ" سے روک دیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر استثناء، تکلم بالباقی کا نام ہو تو پھر لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ مفید تو حید نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات "اِلَّا اللّٰهُ" سے ہو گیا تو غیر اللہ کی الوہیت کی نفی نہیں ہوگی اور جب تک غیر اللہ کی الوہیت کی نفی اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا اثبات نہ ہوگا تو تو حید مکمل نہیں ہوتی۔ احناف کے نزدیک استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو بولنے کا نام استثناء ہے۔ گویا کہ متکلم نے استثناء کے بعد باقی بچ جانے والی مقدار کو ہی بولا ہے۔ اور مستثنیٰ منہ کو بولا ہی نہیں گزشتہ مثال "لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ اِلَّا ثَلَاثَةً" میں استثناء کے بعد بچ جانے والی مقدار سات درہم ہیں۔ گویا کہ متکلم نے لِفُلَانٍ عَلَى سَبْعَةٍ کا لفظ بولا ہے۔ احناف کی اس بات پر دلیل کہ تکلم بالباقی کا نام استثناء ہے۔ قرآن کریم کی یہ آیت ہے: ﴿فَلَبِثْ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا﴾ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں فرمایا وہ ایک ہزار سال قوم میں ٹھہرے رہے، پھر فرمایا پچاس سال کم۔ اگر صدر کلام وجوب کل کے لیے علت بن کر منعقد ہو تو اس سے اللہ تعالیٰ کی کلام میں کذب لازم آتا ہے۔ اور کلام اللہ کا کذب محال ہے۔ چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے استثناء کے اختلاف کی مثال یہ بیان کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ))

العنكبوت: ۱۴۔ مسلم، باب بیع الطعام مثلاً بمثل، حدیث: ۱۵۸۴۔ لیکن مذکورہ الفاظ کی بجائے یہ الفاظ ہیں: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ اِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ حدیث: ۱۵۹۲۔

امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی ”لَا تَبْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ“ مطلق طور پر علت بن کر منعقد ہوا ہے۔ یعنی طعام کو طعام کے بدلے بیچنا منع ہے۔ خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ، اس کی کسی پیمانے سے پیمائش کی جائے یا نہ کی جائے۔ پھر آپؐ نے ”إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ“ فرما کر استثناء کے ذریعے سے مساوات کی صورت کو حرام ہونے کے حکم سے خارج کر دیا۔ تو گویا مساوات کے علاوہ طعام کو طعام کے بدلے میں بیچنے کی تمام صورتیں حرام ہوں گی اور ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھیاں بھی لینا جائز نہ ہوگا۔

احناف کے نزدیک ایک مٹھی کو دو مٹھیوں کے بدلے بیچنا ”لَا تَبْعُوا“ کی نص کے تحت نہیں آتا۔ اس لیے کہ آپ ﷺ نے طعام کو طعام کے ساتھ بیچنے کی مساوات والی صورت کو جائز قرار دیا ہے۔ اور تفاضل والی صورت کو حرام قرار دیا۔ اور مساوات اور تفاضل اسی مقدار میں ثابت ہو سکتے ہیں جو کسی مقدار برابر کرنے والے پیمانے کے تحت آسکتے ہوں۔ ورنہ ایک عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گی، جیسے نابینے کو دیکھنے سے منع کرنا۔ اور شارع کی طرف سے ایسا حکم کرنا ممکن نہیں۔

ملاحظہ: مصنفؒ نے بیان تغیر کی بعض اور صورتیں بھی بیان کی ہیں جن کو مندرجہ ذیل امثلہ سے بیان کیا گیا ہے:

❶ کسی آدمی نے کہا:

لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ وَدِيعَةٌ۔

”فلان کے مجھ پر ایک ہزار ودیعت کے طور پر ہیں۔“

اس مثال میں لفظ علیٰ اس بات پر دلالت کرتا تھا کہ فلان کا مجھ پر ایک ہزار قرض ہے جس کی ادائیگی مجھ پر فرض ہے۔ لیکن اس نے لفظ ”وَدِيعَةٌ“ کہہ کر وجوب کو حفاظت اور امانت کی طرف تبدیل کر دیا۔

❷ کسی آدمی نے کہا:

أَعْطَيْتَنِي أَلْفًا فَلَمْ أَقْبِضْهَا۔

”تو نے مجھے ایک ہزار دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔“

یا اس طرح کہے:

اَسْلَفْتَنِي اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا۔

”تو نے میرے ساتھ ایک ہزار پر بیچ سلف کی لیکن میں نے قبضہ نہیں کیا۔“

ان دونوں مثالوں میں ”فَلَمْ اَقْبِضْهَا“ بیان تغیر ہوگا۔ کیونکہ اَعْطَيْتَنِي کا ظاہری

معنی تو یہ ہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار دیا اور میں نے وصول کر لیا۔ اور اَسْلَفْتَنِي کا ظاہری معنی

یہ ہے کہ تو نے اُس المال کا ایک ہزار مجھے دیا اور میں نے وصول کر لیا۔ لیکن فَلَمْ اَقْبِضْهَا

کے ساتھ اس نے اپنی کلام کو تبدیل کر دیا۔

کسی نے کہا: ③

لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ زَيْوْفٌ۔ ”فلاں کے مجھ پر ایک ہزار کھوٹے سکے ہیں۔“

اس مثال میں لفظ ”زَيْوْفٌ“ بیان تغیر ہے۔ اس لیے کہ ”لِفُلَانٍ عَلَى اَلْفٍ“ اگر

مطلق ہوتا تو اس سے کھرے سکے مراد لیے جاتے۔ کیونکہ معاملات کھرے سکوں سے ہوتے

ہیں۔ جب اس نے زَيْوْف کہا تو اپنے سابقہ کلام کے معنی کو تبدیل کر دیا اس لیے یہ بیان تغیر

ہوگا۔

بیان تغیر کا حکم

بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ متصل صحیح ہوتا ہے منفصل صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ تعلیق بالشرط کی

صورت میں شرط اور تعلیق بالاستثناء کی صورت میں استثناء مستقل کلام نہیں ہوتے کہ تہا مفید معنی

ہوں اس لیے بیان تغیر کی صورت میں گزشتہ کلام کے ساتھ متصل بیان کرنا صحیح ہوگا۔ اور فصل

ووقفہ سے بیان کرنا درست نہ ہوگا۔

## فصل

## بیان ضرورت

❦ **سوال** بیان ضرورت کی تعریف کریں اور امثلہ سے وضاحت کریں؟

❦ **جواب** وہ بیان جو متکلم کے کلام سے اشارۃً سمجھا جائے اور اس کے لیے الفاظ استعمال نہ کیے گئے ہوں، اسے بیان ضرورت کہا جاتا ہے۔ مثلاً فوت شدہ کے وراثہ میں صرف والدین ہوں تو ان کی وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَوَرِثَهُ اَبَوُهٗ فَلَا مَّهٗ الثَّلَاثُ ۝﴾ ❦

اس آیت میں والدین کے درمیان وراثت کی شرکت بیان کی گئی ہے۔ پھر ”فَلَا مَّهٗ الثَّلَاثُ“ کہہ کر صرف ماں کا حصہ بیان کیا گیا اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا گیا۔ ماں کے حصے کے بیان سے اشارۃً معلوم ہوا کہ ایک تہائی کے بعد جو بچے گا وہ بطور عصبہ باپ کا حصہ ہوگا۔ اسی طرح مضاربہ اور مزارعت میں کسی ایک فریق کا حصہ متعین کر دیا جائے تو دوسرے کا حصہ خود بخود متعین ہو جائے گا، مثلاً:

❶ مالک نے کہا میں اپنی رقم تجھے بطور مضاربہ کے دیتا ہوں لیکن منافع میں سے نصف میرا ہوگا۔ اور دوسرے کا نصف بیان نہیں کیا تو مضاربہ صحیح ہوگی اور دوسرے کا حصہ بھی نصف قرار پائے گا۔

❷ کسی شخص نے دو آدمیوں کے لیے ایک ہزار کی وصیت کی اور ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے لیے بیان بن جائے گا۔

❸ اسی طرح ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق بائنہ دے دی اور کسی ایک کی تعیین نہ کی۔ پھر ایک بیوی سے وطی کر لی تو یہ وطی کرنا دوسری بیوی کے لیے بیان بن جائے گا۔ البتہ اگر اپنی دو لونڈیوں میں سے ایک کو بلا تعیین آزاد کر دے اور پھر ایک سے وطی کر

لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری کے لیے یہ بیان نہیں بنے گا۔ کیونکہ لونڈی سے وطی کرنا دو وجہوں سے کی جاتی ہے، ملک کے اعتبار سے اور نکاح کے اعتبار سے۔ ممکن ہے وہ نکاح کی بنیاد پر وطی کر رہا ہو اس لیے یہ دوسری لونڈی کی آزادی کا بیان نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین اس کو طلاق مبہم پر قیاس کرتے ہیں۔ اور ایک لونڈی سے وطی کرنا، دوسری کے لیے بیان بن جائے گا۔



## فصل

## بیان حال

❦ سوال: بیان حال کی تعریف کریں اور امثلہ سے وضاحت کریں؟

❦ جواب: جس جگہ بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں متکلم کا خاموشی اختیار کر لینا، بیان حال کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس کے نزدیک اس کے خلاف حکم ہوتا تو وہ ضرور اس کو بیان کر دیتا۔ جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے اس کی وضاحت ہوتی ہے:

❶ رسول اللہ ﷺ نے کسی کو کوئی کام کرتے ہوئے دیکھا اور اس سے منع نہ کیا تو آپ کا یہ سکوت اس کے جائز ہونے کا بیان ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ جائز نہ ہوتا تو آپ ضرور اس سے منع فرما دیتے، کیونکہ آپ کی صفت یہ بیان کی گئی ہے:

﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ ❦

اور آپ کا کسی کام سے منع نہ کرنا یہ اس کے مشروع ہونے کی دلیل ہے، جیسے حضرت قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فجر کی نماز آپ ﷺ کے ساتھ ادا کی اور وہ پہلے فجر کی سنتیں ادا نہ کر سکے تھے اور فرائض کے بعد پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ ﷺ نے انہیں دیکھا اور منع نہ کیا۔ ❦

❷ اگر شفعہ کرنے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ شفعہ والی چیز فروخت کی جا رہی ہے اور دیکھ کر خاموشی اختیار کر لے تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ اس بیع پر راضی ہے اور اپنے مطالبہ کو ترک کرنے پر راضی ہے۔ اس لیے اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا۔

❸ اگر کنواری لڑکی کا نکاح اس کا ولی کسی جگہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اور لڑکی کو اس بات کا علم ہو اور اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ اس کے نکاح پر رضامندی کا بیان ہوگا۔ کیونکہ آپ ﷺ

❦ ۷/ الاعراف: ۱۵۷۔ ❦ صحیح ابن خزیمہ: ۱۱۱۶؛ مستدرک حاکم، ج ۱، ص: ۲۷۴؛

دارقطنی، ج ۱، ص: ۳۷۲۔

نے فرمایا: ((إِذْنُهَا صُمَاتُهَا)) ”اس کا خاموش رہنا، اس کی اجازت ہوتی ہے۔“ ❁

❹ غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر خرید و فروخت نہیں کر سکتا۔ اگر مالک نے اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھا اور اس کو منع نہ کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا یہ سکوت اجازت کے حکم میں ہوگا اور وہ غلام عبد مآذون بن جائے گا۔

❺ ایک آدمی نے دوسرے پر مال وغیرہ لینے کا دعویٰ کر دیا اور وہ عدالت میں گواہ پیش نہ کر سکا اور مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا گیا اور وہ قسم سے رک گیا اور سکوت اختیار کر لیا، تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم سے رک جانا اپنے اوپر مال کو تسلیم کرنے کی دلیل ہے۔ البتہ مال لازم کرنے کی علت میں علمائے احناف میں اختلاف ہے:

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال کا لزوم بطور بذل ہوگا۔ یعنی مدعی علیہ کا قسم سے بچنے کے لیے اپنے اوپر کیے گئے دعوے کے مطابق مال دینے کی رضامندی کا اظہار ہوگا، نہ کہ قسم سے رکنا مال دینے کا اقرار ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قسم سے رک جانا اقرار کے بمنزلہ ہے اور اس پر بطور اقرار مال لازم ہوگا۔

ملاحظہ: صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ بیان حال کے طریقہ سے ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کے حکم پر بعض صحابہ کا خاموشی اختیار کر لینا اجماع کی دلیل ہے اور یہ اجماع سکوتی ہوگا۔ اور صحابہ کا اجماع سکوتی بھی حجت ہوتا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہوتا، البتہ صاحب شریعت کا سکوت حجت بن سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ ❁

لیکن امت کا سکوت حجت نہیں ہوگا، جیسے آپ ﷺ نے فرمایا:

((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)) ❁

تو ثابت ہوا دل سے برا سمجھنا اور زبان سے اظہار نہ کرنا بھی ایمان کا ایک درجہ ہے اگرچہ وہ

❁ البخاری، کتاب الحیل: ۶۹۷۱۔ ❁ ۵/ المآئدہ: ۶۷۔

❁ مسلم: ۴۹۔

انتہائی کمزور درجہ ہے۔ اور امام بخاریؒ نے بھی باب قائم کیا ہے: ((بَابُ مَنْ رَأَى أَنَّ تَرَكَ  
النَّكِيرَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةٌ لَا مِنْ غَيْرِهِ)) ❀

❀ بخاری: ۷۳۵۵ سے قبل یہ باب ہے، احناف بھی کئی ایک مسائل میں اجماع سکوت کے قائل نہیں ہیں: جس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جمعہ میں منبر پر سجدہ والی آیت تلاوت فرمائی تو لوگ سجدے کے لیے تیار ہوئے تو انہوں نے فرمایا: ((إِنَّمَا لَمْ نُؤْمَرْ بِالسُّجُودِ فَمَنْ سَجَدَ فَقَدْ أَصَابَ وَمَنْ لَمْ يَسْجُدْ فَلَا إِلِمَ عَلَيْهِ)) (بخاری، کتاب الجمعة: ۱۰۷۷) جمعہ کے خطبہ میں تمام صحابہ میں سے کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہ کیا اور خاموشی اختیار کی اس لیے جمہور کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک سجدہ تلاوت واجب ہے۔ (نصب الرأیة، ۱/۱۷۸؛ الہدایة، ۱/۷۸)

## فصل

## بیان عطف

❦ سوال ❦ بیان عطف کسے کہتے ہیں؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

❦ جواب ❦ عطف کا لغوی معنی لوٹانا یا موڑنا ہے کیونکہ عطف کے ذریعے بعد والے حکم کو، پہلے حکم کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔ اور اس کو ماقبل کے حکم کے ساتھ شریک کر دیا جاتا ہے۔

چنانچہ عطف بیان سے مراد ایسا بیان ہوتا ہے جو حرف عطف کے ساتھ کیلی، وزنی یا عددی چیز کا گزشتہ مبہم جملے پر عطف کیا جائے تو یہ اس مجمل کو بیان کر دے، مثلاً:

❶ کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ) ”فلاں کا میرے ذمہ ایک سوا اور ایک درہم ہے۔“ یا اس طرح کہا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَقَفِيزٌ حِنْطَةٍ) ”فلاں کا میرے ذمہ ایک سوا اور ایک بوری گندم کی ہے۔“ ان دونوں مثالوں میں ”لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ“ مبہم جملے ہیں اس لیے کہ ”مِائَةٌ“ کی مراد واضح نہیں ہے۔ جب اس پر ”وَدِرْهَمٌ“ یا ”وَقَفِيزٌ حِنْطَةٍ“ کا عطف کیا تو یہ اس مبہم جملے کا بیان ہو گیا اور مطلب یہ ہوا کہ معطوف علیہ بھی معطوف کی جنس سے ہے۔

❷ اگر کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ) یا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ دَرَاهِمٍ) یا (لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَعْبُدٍ) ان مثالوں میں عطف، اس بات کا بیان ہوگا کہ معطوف علیہ معطوف کی جنس سے ہے اور یہ بعینہ اسی طرح ہوگا جیسے کہا جائے: أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا جس طرح دَرْهَمًا لفظ عِشْرُونَ کی تمیز ہے اسی طرح ”أَحَدٌ“ کی بھی تمیز ہے۔ اور یہ معطوف اور معطوف علیہ کا بیان ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ کے نزدیک عطف واحد علی الجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے۔ جب معطوف ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمہ ہونے کی ضلالت جیت رکھتی ہو مثلاً وہ کیلی وزنی یا عددی چیز ہو اگر اس طرح نہ ہو تو وہ عطف بیان نہیں ہوگا، مثلاً: کسی نے کہا: (لِفُلَانٍ

عَلَى مِائَةٍ وَتَوْبٍ) یا (لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَشَأَةٍ) امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں مثالوں میں معطوف، عطف بیان نہیں بنے گا کیونکہ معطوف کوئی ایسی کیلی یا وزنی چیزیں نہیں جو ذمہ میں ہونے کی صلاحیت رکھتی ہوں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسی صورت میں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان بن سکتا ہے۔

ان کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف، عطف بیان ہوگا۔

## فصل

## بیان تبدیل

**سوال** بیان تبدیل سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** بیان تبدیل سے مراد گزشتہ حکم کو تبدیل کر دینا ہے۔ اس لیے اس کو نسخ بھی کہا جاتا ہے۔ جمہور علماء اس کو بیان کی تبدیلی میں سے تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس کا دوسرا نام نسخ ہے جو سابقہ حکم کو کلی طور پر ختم کرنے کا نام ہے جبکہ بیان، حکم کو ظاہر کرنے کا نام ہے۔ چونکہ بیان تبدیل میں گزشتہ حکم کو بدلنا ہوتا ہے، اس لیے کل افراد سے کل کو مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا۔ اگر استثناء بعینہ انہیں لفظوں سے کی جائے جو مستثنیٰ منہ میں ہے تو ایسی استثناء باطل ہوتی ہے، جیسے کوئی کہے: ”نَسَائِي طَوَّالِقُ إِلَّا نَسَائِي“ کیونکہ یہ نسخ کی قسم ہے۔ اور بندوں کو نسخ کا اختیار نہیں۔ چنانچہ گزشتہ مثال میں استثناء نہیں ہوگی۔ اور اس کی تمام بیویوں کو طلاق واقع ہو جائے گی۔ البتہ اگر استثناء کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے علاوہ ہوں تو تب استثناء صحیح ہوگی، مثلاً ”نَسَائِي طَوَّالِقُ إِلَّا زَيْنَبَ وَ سَلْمَى وَ هِنْدَةَ“ اور اس کی بیویاں صرف یہی تین ہوں تو اس صورت میں کسی کو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

چونکہ بیان تبدیل نسخ کے قبیل میں سے ہے۔ اس لیے اس میں بندوں کو حق نہیں، یہ صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہذا اقرار، عتاق اور طلاق کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا ❀ نہیں ہو سکتا، مثلاً اگر کسی شخص نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرَضٌ یا اس طرح کہا: لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ ثَمَنُ الْمُبِيعِ اور پھر زُيُوفٌ کا لفظ بول دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر میں سے ہوگا۔ اور اس کو متصل بیان کرنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے ”عَلَى أَلْفٍ“ سے اقرار کیا تو اس پر صحیح سکے واجب ہو گئے لیکن جب اس نے لفظ ”زُيُوفٌ“ کہا تو جیدہ کو زُيُوف کی طرف

❀ اقرار سے رجوع کرنا احادیث سے ثابت ہے جیسے ما عَزَا سَلَمَى کو اقرار کے بعد آپ نے رجوع کی ترغیب دلائی۔ اسی طرح حدود میں مجرم کے اقرار کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہو اور وہ اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے صاحب کتاب کا اقرار سے عدم رجوع کہنا محل نظر ہے۔

تبدیل کر دیا اور اسی کو بیان تغیر کہا جاتا ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تغیر نہیں بلکہ بیان تبدیل ہوگا۔ کیونکہ عقد معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ صحیح مال واجب ہو اور زیوف ہونا ایک عیب ہے۔ چنانچہ اقرار کرنے پر عیب سے پاک مال واجب ہوا تھا۔ جب اس نے لفظ ”زیوف“ کہا تو اس نے جید کو زیوف سے بدل ڈالا اس لیے یہ بیان تبدیل میں سے ہوگا۔ اور بیان تبدیل متصل و منفصل دونوں اعتبار سے قبول نہیں ہوتا۔

اسی طرح ایک آدمی نے غیر معلوم لونڈی کے بارے میں کہا: لَفْلَانٌ عَلٰی اَلْفٍ مِّنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعْنِيْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا ”فلاں آدمی کا مجھ پر ایک ہزار اُس لونڈی کی قیمت سے ہے جس کو فلاں آدمی نے مجھے بیچ دیا لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا۔“

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”وَلَمْ اَقْبِضْهَا“ کا قول بیان تبدیل ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہے اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے بیع چیز پر قبضہ کر لیا تھا اور پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اس کے بعد ”لَمْ اَقْبِضْهَا“ کہنا سابقہ قول کا بدلنا ہے۔ اور یہ بیان تبدیل ہے اور بیان تبدیل متصل و منفصل دونوں صورتوں میں درست نہیں۔ اس لیے اس پر ہر صورت میں ہزار درہم واجب ہوگا۔

لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر میں سے ہے۔ اگر مشتری نے یہ لفظ متصل کہے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت واجب نہ ہوگی اگر منفصل کہا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور مشتری پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔

## البحث الثاني

### سنت رسول ﷺ

❖ سوال ❖ سنت کی تعریف، اہمیت اور اقسام بیان کریں؟

❖ جواب ❖ سنت کا لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ ❖

”آپ اللہ کے طریقے میں کوئی تبدیلی نہیں پائیں گے۔“

اور نبی ﷺ نے فرمایا: ((مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ

بِهَا)) ❖ ”جس نے کوئی اچھا طریقہ جاری کیا اس کو بھی ثواب ملے گا اور اس پر عمل کرنے والوں کا ثواب بھی ملے گا۔“

فقہاء کی اصطلاح میں سنت ہر اس عبادت کو کہتے ہیں جو فرض اور واجب سے زائد ہو، اس کے کرنے پر ثواب ملتا ہو اور ترک پر گناہ نہ ہو۔

جبکہ اصولیین کے نزدیک سنت کی تعریف یہ ہے: مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ أَوْ وَصْفٍ خَلْقِيٍّ أَوْ خُلُقِيٍّ۔ ”جو چیز بھی نبی ﷺ کی طرف منسوب کی جائے خواہ اس کا تعلق قول، فعل، تقریر ہو یا جسمانی و اخلاقی وصف سے ہو۔“ ❖ سنت کی اہمیت:

اعتقاد اور یقین رکھنے میں سنت رسول ﷺ، کتاب اللہ کے مرتبہ پر ہے۔ جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے پر اعتقاد واجب ہے اسی طرح سنت رسول ﷺ پر بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اور عمل میں بھی کتاب اللہ کی طرح سنت رسول پر عمل ضروری ہے۔ جس طرح

❖ ۳۵ / فاطر: ۴۳۔

❖ مسلم: ۱۰۱۷۔ ❖ تیسیر مصطلح الحديث، ص: ۱۴۔



اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ۝﴾

﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۝﴾

سنت کی اقسام:

قرآن کریم کا ثبوت ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک ہے۔ لیکن خبر رسول کے آپ سے ثابت ہونے اور آپ تک اتصال کے بارے میں شبہ ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے حدیث کی مختلف قسمیں بنائی ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) متواتر:

اس سے مراد وہ خبر ہے جس کو ایک بڑی جماعت، دوسری بڑی جماعت سے روایت کرے جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہو۔ اور یہ تعداد ہر دور میں اسی طرح برقرار رہے، جیسے: قرآن مجید، نماز کی رکعات اور نصاب زکوٰۃ وغیرہ۔

(۲) مشہور:

اس سے مراد وہ خبر ہے جو صحابہ کرام کے دور میں آحاد کے درجہ میں ہو یعنی متواتر یا حد شہرت کو نہ پہنچی ہو اور دوسرے یا تیسرے دور میں مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو، مثلاً: موزوں پر مسح کرنا اور زانی کو رجم کرنا وغیرہ۔

(۳) آحاد:

وہ خبر جس کو ایک راوی کسی ایک راوی سے یا ایک جماعت سے بیان کرے یا ایک جماعت ایک راوی سے روایت کرے اور یہ تعداد مشہور کی حد کو نہ پہنچتے۔

۱۴۷/ محمد: ۳۳۔ ۴/ النساء: ۸۰۔

موزوں پر مسح کرنا متواتر احادیث سے ثابت ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں صحابہ سے چالیس مرفوع احادیث مروی ہیں اور ابن ابی حاتم رحمہ اللہ اس مسئلہ میں اکتالیس صحابہ سے روایات لائے ہیں۔ (نیل الاوطار، ص: ۱/ ۲۷۵) حافظ ابن حجر اور امام نووی نے بھی موزوں پر مسح کرنا تواتر سے بیان کیا ہے۔ (فتح الباری، ۱/ ۴۰۸؛ شرح مسلم: ۲/ ۱۷۰۔ اس لیے مسح علی الخفین کو مشہور کی مثال بنانا درست نہیں۔

## خبر کا حکم

حدیث متواتر علم یقینی یا علم قطعی کا فائدہ دیتی ہے۔ اس لیے اس پر عمل کرنا واجب اور اس کا رد کرنا کفر ہے۔ خبر مشہور اطمینان کا فائدہ دیتی ہے۔ جو یقین کے درجہ کے قریب ہوتا ہے۔ اس کو ماننا اور عقیدہ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کا رد کرنا بدعت ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں قسموں کی خبروں پر عمل کرنے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں بلکہ تمام کے نزدیک ان پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ بعض کے نزدیک ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن کتاب اللہ کا حکم منسوخ کرنا جائز نہیں ہے اور جبکہ خبر متواتر سے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا بھی جائز ہے اور منسوخ کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ خبر آحاد علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے لیکن اس پر بھی جمہور ائمہ مجتہدین کے نزدیک عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، عاقل، عادل، تام الضبط اور عقل سلیم رکھتا ہو۔ اور وہ روایت انہیں شرطوں کے ساتھ ہم تک پہنچے۔

**سوال** صاحب کتاب نے نبی ﷺ سے روایت کرنے والوں کی کتنی اقسام بیان کی ہیں؟ ہر ایک کی وضاحت مع حکم بیان کریں۔

**جواب** صاحب کتاب نے نبی ﷺ سے روایت کرنے والوں کی دو قسمیں بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

① وہ مخلص صحابہ کرام جو علم واجتہاد کے ساتھ مشہور و معروف تھے۔ اور اللہ تعالیٰ نے انہیں نصوص سے مسائل استنباط کرنے کا ملکہ عطاء کیا ہوا تھا، جیسے: خلفائے راشدین، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری، ابی بن کعب، عبد الرحمن بن عوف، عائشہ رضی اللہ عنہا جو خبر ایسے صحابہ کرام سے ہم تک پہنچے تو ان کی روایت پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا۔ اگر ان کی روایت قیاس کے خلاف ہو تو قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، مثلاً:

① حدیث اعرابی قیاس کے خلاف تھی تو قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔ اور حدیث پر عمل کیا گیا اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول

اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، تو ایک کمزور نظر والا صحابی آیا اور گڑھے میں پاؤں آنے کی وجہ سے گر پڑا اور بعض لوگ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنس پڑے تو نماز سے فارغ ہو کر آپ ﷺ نے فرمایا: ((أَلَا مَنْ صَحَّحَكَ مِنْكُمْ فَهَقَّهَةً فَلْيُعِدْ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا)) نماز کا لوٹنا تو قیاس کے موافق ہے کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے لیکن وضو کے لوٹانے کا حکم قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن ائمہ احناف نے قیاس کو چھوڑ دیا اور حدیث پر عمل کیا ہے۔ ❊

② مسئلہ محاذ اذہ قیاس کے خلاف تھا چونکہ اس کو بیان کرنے والے عبداللہ بن مسعود ہیں جو علم واجتہاد میں معروف تھے اس لیے ان کی روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ مسئلہ محاذ اذہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((أَخْرَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ)) ”عورتوں کو پیچھے رکھو کیونکہ اللہ نے ان کو پیچھے رکھا ہے۔“ یعنی عورت کی پیدائش مرد کے بعد ہے نماز میں بھی ان کو پیچھے رکھا جائے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں عورت مرد کے برابر کھڑی ہو گئی یا مرد عورت کے برابر کھڑا ہو گیا تو مرد کی نماز باطل ہوگی۔ کیونکہ مردوں کو حکم تھا۔ ”أَخْرَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخْرَهُنَّ اللَّهُ“ چونکہ عورتیں اس حکم کی مخاطب نہیں اس لیے ان کی نماز باطل نہ ہوگی۔ ❊ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جس طرح عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن حدیث کا تقاضا ہے کہ مرد کی نماز فاسد ہونی چاہیے اس لیے احناف نے اس روایت پر عمل کرتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

③ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث تے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فِي صَلَاةٍ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْسُطْ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ) اس حدیث سے تے کا ناقض وضو ہونا معلوم ہوتا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تے ناقض وضو نہ ہو کیونکہ تے معدے کے اوپر والے حصے سے خارج ہوتی ہے اور وہاں نجاست نہیں ہوتی۔ جب تے نجس نہیں تو اس کے خروج سے وضو بھی

❊ یہ حدیث صحت کے اعتبار سے انتہائی ضعیف ہے نیز صحابہ کرام پر ایک اعتراض بھی ہے کیونکہ وہ نماز میں رونے والے تھے نہ کہ ہنسنے والے۔ نیز معزور آدمی کے گرنے پر پریشانی ہونی چاہیے تھی نہ کہ ہنسی۔

❊ یہ روایت بھی سند کے اعتبار سے سخت ضعیف ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے (أرواء الغلیل للالبانی)۔

نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ مذکورہ حدیث کو بیان کرنے والی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اس لیے ہم نے قیاس کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کیا ہے۔ ❀

④ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے والی روایت کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ) ❀ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں کسی قسم کا سہو ہو جائے تو سلام کے بعد ہی سجدہ سہو کرنا چاہیے۔ جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو کیونکہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے جب نقصان نماز کے اندر ہوا تو اس کی تلافی بھی نماز کے اندر ہونی چاہیے۔ یعنی قبل السلام سجدہ سہو ہونا چاہیے۔ اور امام شافعیؒ نے اسی قیاس پر عمل کرتے ہوئے قبل السلام سجدہ سہو کو لازم قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ حدیث کے راوی علم واجتہاد میں مشہور و معروف ہیں۔ ❀

② وہ راوی جو حفظ وعدالت میں معروف ہوں لیکن اجتہاد و فتویٰ میں معروف نہ ہوں جیسے (مصنف کے نزدیک) ابو ہریرہ، انس بن مالک اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم ہیں۔

❀ ابن ماجہ: ۱۲۲۱، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ حدیث قے سند کے اعتبار سے سخت ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں اسماعیل بن عیاش کی روایت اہل جاز سے ہے اور اہل جاز سے روایت کرنے میں وہ ضعیف ہیں۔ اسی طرح امام احمد، عبداللہ بن مسعود، شیخ حازم علی قاضی نے بھی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اس لیے قے سے وضو باطل ہونے والی دلیل نہیں پائی گئی۔ ❀ ابن ماجہ: ۱۲۱۸، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ ❀ احناف، امام نفعی اور امام ثوری رحمہم اللہ کے نزدیک ہر قسم کا سجدہ سہو سلام کے بعد ہوگا۔ امام شافعی، امام زہری اور امام اوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک سجدہ سہو سلام سے پہلے ہوگا۔ امام مالک، امام ثور اور امام مزی رحمہم اللہ کے نزدیک نماز میں زیادتی کی صورت میں سلام کے بعد اور کسی کی صورت میں سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا جائے گا۔ امام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک احادیث میں جو صورت آئی ہے اسی طرح سجدہ سہو کیا جائے گا اور جس صورت کے متعلق کوئی حدیث نہیں آئی اس میں سلام سے پہلے سجدہ کیا جائے گا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: (نیل الاوطار، ۲/ ۳۵۰؛ بدائع الصنائع، ۱/ ۱۷۲؛ الہدایہ، ۱/ ۷۴؛ المغنی، ۲/ ۴۱۵) امام شوکانی، نواب صدیق حسن خان اور مبارکپوری رحمہم اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ سلام سے قبل اور بعد دونوں طرح درست ہے البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ جو طریقہ احادیث میں جس سہو کے ساتھ آیا ہے اس طرح کیا جائے۔ (نیل الاوطار، ۲/ ۳۵۲؛ الروضة الندية، ۱/ ۳۲۷؛ تحفة الاحوذی، ۱/ ۳۲۷)

حکم:

اس قسم کے راویوں سے اگر حدیث کی صحت ثابت ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ ان کی حدیث قیاس کے موافق ہے یا مخالف، اگر موافق ہو تو حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا، اگر مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، مثلاً: ❀

① حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((تَوَضَّؤْا مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ)) ”آگ پر پکی ہوئی چیز کی وجہ سے وضو کرو۔“ ❀ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے ان پر انکار کرتے ہوئے پوچھا کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو پھر سادہ پانی سے وضو کریں گے؟ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قیاس کو سن کر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے خاموشی اختیار کر لی۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا۔ اگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس رد کی کوئی اور دلیل ہوتی تو وہ ضرور پیش کرتے کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعے رد کرنا زیادہ اقویٰ ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ غیر فقہی راوی کی روایت اگر قیاس کے خلاف ہو تو اس کو رد کرتے ہوئے قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

② حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مصرّۃ قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی گئی ہے۔ حدیث مصرّۃ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو اگر خریدار نے اس طرح کا جانور خریدا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور یا اناج کا واپس کرے گا۔ صاحب کتاب کے نزدیک اس کو روایت

❀ یہ نظریہ تمام احناف کا نہیں بلکہ عیسیٰ بن ابان، ابو یزید بوسی اور فخر الدین بزدوی وغیرہ کا ہے۔ جبکہ احناف میں سے ابوالحسن کرخی اور دیگر فقہاء احناف کے ہاں غیر معروف بالعلم والاجتہاد صحابہ کی روایت اگر قیاس کے مخالف بھی تو اس کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ (صفوة الحواشی، ص: ۶۶۵)۔

❀ (مسلم: ۳۵۳) (حضرت ابن عباس نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد نہیں کیا بلکہ اس وجہ سے کیا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو ٹوٹنے کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے ”كَانَ أَحْمَرُ الْأَمْرَيْنِ تَرَكُ الْوَضُوءَ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ“ (النسائی: ۱۸۵؛ ابوداؤد: ۱۹۲) اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے بعد وضو کرنے سے مراد لغوی وضو ہے یعنی کلی وغیرہ کرنا۔

کرنے والے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقہی ہیں اور یہ روایت قیاس کے خلاف ہے کیونکہ  
 صمان میں جن چیزوں کی مثل ہو ان کی مثل صوری کے ساتھ اور جن کی مثل صوری نہ ہو تو ان کی  
 مثل معنوی (قیمت) سے صمان دینا ضروری ہے۔ زائد دودھ کی مثل نہ مثل صوری ہے اور نہ  
 مثل معنوی ہے۔ ❀

❀ سوال ❀ خبر آحاد پر عمل کی کیا شرائط ہیں امثلہ سے وضاحت کریں؟

❀ جواب ❀ مصنف نے خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے دو قسم کی شرطیں بیان کی ہیں:

❶ راوی کے متعلق چار شرطیں بیان کی ہیں۔ ۱۔ مسلمان ہو۔ ۲۔ عاقل بالغ ہو۔ ۳۔ عادل  
 ہو۔ ۴۔ تام الضبط ہو۔

❷ نفس خبر کے متعلق تین شرطیں بیان کی ہیں:

(۱) خبر واحد کتاب اللہ کے خلاف نہ ہو۔

(۲) سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

(۳) ظاہر حال کے خلاف نہ ہو۔

صاحب کتاب نے اس کی تفصیل یہ بیان کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے بعد  
 تمہارے پاس میری طرف سے بہت سی احادیث آئیں گی جب میری طرف سے کوئی حدیث  
 تمہارے پاس آئے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو اگر وہ کتاب اللہ کے موافق ہو تو قبول کر لینا  
 ورنہ رد کر دینا۔ ❀

اس بات کی مزید تحقیق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں عہد  
 صحابہ کے راویوں کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ مخلص مومن جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا فیض حاصل کیا اور آپ کے کلام

❀ یہ حدیث قیاس کے خلاف نہیں ہے دودھ کی مقدار غیر متعین ہے اس لیے اختلاف کے خطرے سے بچنے کے لیے  
 آپ نے مقدار مقرر کر دی کہ ایک صاع دیا جائے خواہ جانور بکری، گائے یا اونٹنی ہو۔ جس طرح قتل نفس میں سوا نٹ  
 دیت ہے خواہ مقتول بچہ ہو، بوڑھا ہو یا نوجوان ہو۔ ❀ یہ حدیث صحیح سند کے ساتھ کہیں نہیں پائی گئی اور اصول شاشی  
 کے حواشی کا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نسبت کرنا واضح سہو ہے۔ جیسے ”تذکرۃ الموضوعات“ کے مصنف نے ذکر کیا  
 ہے (بحوالہ اصول الشاشی، ص ۱۸۱، مکتبہ البشری)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ



(۲) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

((اَيُّمَا امْرَاةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ

بَاطِلٌ)) ❁

امام شافعیؒ اس حدیث کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بالغ عورت بھی اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتی لیکن امام ابوحنیفہؒ نے اس حدیث کو اختیار نہیں کیا کیونکہ یہ خبر واحد ہے اور قرآن کے مخالف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ ❁

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نکاح کا اختیار عورت کو ہے اور ولی کی شرط نہیں جبکہ حدیث اس کا رد کرتی ہے اس لیے احناف نے خبر واحد کو قرآن کے خلاف سمجھتے ہوئے چھوڑ دیا ہے۔ ❁

(گزشتہ سے پیوستہ ❁❁❁) آپ ﷺ سے من ذکر کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: (هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ) (ابوداؤد: ۱۸۲) یعنی وہ تو تیرے جسم کا ایک حصہ ہے۔ لیکن حدیث بسرۃ بنت صفوان رضی اللہ عنہا اور حدیث طابق بن علی رضی اللہ عنہ کے درمیان علماء کرام نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگر بغیر کپڑے وغیرہ کے ہاتھ لگے تو وضو لوٹ جاتا ہے ورنہ نہیں (نیل الاوطار، تحفة الاحوذی، ۱/ ۲۸۲) اس پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت دلالت بھی کرتی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: (مَنْ أَقْطَعِي بَيْدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ لَيْسَ دُونَهُ سِتْرٌ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ) ”جو شخص اپنی شرم گاہ کو بغیر کسی پردے کے ہاتھ لگائے تو اس پر وضو واجب ہے۔“ (مسند احمد، ۲/ ۳۳۳؛ صحیح ابن حبان: ۲۱۰)

❁ ابو داؤد: ۲۰۸۳؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۲؛ ابن ماجہ: ۱۸۷۹۔

❁ ۲/ البقرة: ۲۳۲۔

❁ امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور جمہور کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر نکاح باطل ہے۔ ان کی دلیل مذکورہ حدیث کے علاوہ حضرت ابوموسیٰؓ والی حدیث بھی ہے۔ جس میں آپ نے فرمایا: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ) (ابو داؤد، کتاب النکاح: ۲۰۸۵؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۱) ایک روایت میں آپ ﷺ کے یہ الفاظ ہیں: (لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا) ”کوئی عورت کسی دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ ہی عورت خود اپنا نکاح کرے یقیناً اپنا نکاح خود کرنے والی زانیہ ہے۔“ (ابن ماجہ، کتاب النکاح: ۱۸۸۲؛ دارقطنی، ۳/ ۲۲۷) اس لیے راجح بات امام شافعیؒ و جمہور کی ہے۔ اور جن آیات میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت ولی کی اجازت کے ساتھ نکاح کرے۔



خبر آحاد کو حدیث مشہورہ پر پیش کرنا:

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے:

”أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ“ ❁

ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ مدعی کے حق میں ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ احناف نے اس خبر واحد کو خبر مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا جو ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: ”الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ“ ❁

خبر آحاد کا ظاہر کے خلاف ہونا:

احناف کے نزدیک اگر خبر آحاد ظاہر کے خلاف ہو تو بھی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ مخالفت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ حدیث اس مسئلہ میں مشہور نہ ہوئی ہو جو صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں عام پایا جاتا تھا کیونکہ جو چیز صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں مشہور نہ تھی تو یہ دلیل ہے کہ وہ صحیح نہ ہوگی۔ اور صحابہ و تابعین کے بارہ میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے معلوم ہونے کے باوجود اسے ترک کر دیا۔ چنانچہ مسائل شرعیہ میں اس کی مزید مندرجہ ذیل مثالیں ہیں:

❁ ایک آدمی نے شیر خوار بچی سے نکاح کیا، اس کے بعد کسی ایک آدمی نے خبر دے دی کہ تمہاری والدہ نے اسے دودھ پلا دیا ہے تو اس کا نکاح ختم ہو جائے گا۔ اور اس آدمی کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے شیر خوار بچی کی بہن سے نکاح کر لے۔ اس لیے کہ یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ عموماً چھوٹے بچوں کو عورتیں دودھ پلا دیتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی آدمی یہ خبر دے کہ تمہارا نکاح رضاعت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے یعنی تمہاری بیوی وقت نکاح سے ہی تمہاری رضاعی بہن ہے اور رضاعی بہن کے ساتھ نکاح

❁ ترمذی: ۱۳۴۴، لیکن الفاظ مختلف ہیں۔ ❁ بخاری: ۲۵۱۴، ترمذی: ۱۳۴۱ اس میں راجح موقوف امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور کا ہے۔ کیونکہ ان دو روایتوں کا آپس میں تعارض نہیں بلکہ مدعی کے پاس ایک گواہ ہونے کی صورت میں حل بیان کیا گیا ہے۔

باطل ہے تو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔ کیونکہ نکاح کے وقت لوگوں کی ایک جماعت موجود ہوتی ہے اور ان میں سے کسی نے بھی اس بات کا اظہار نہ کیا تھا۔

② کسی عورت کا خاوند گم ہو گیا اور اس عورت کو کسی ایک آدمی نے اس کے مرنے کی یا تین طلاقیں دینے کی خبر دی تو عورت کے لیے اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف نہیں اور وہ عدت گزارنے کے بعد دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔ لیکن اگر خاوند موجود ہو اور کوئی آدمی آکر خاوند کے فوت ہونے یا اس کو طلاق دینے کی خبر دے تو اس کو قبول نہ کیا جائے گا، کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔

③ کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا ایک آدمی نے اسے خبر دی کہ قبلہ فلاں سمت ہے اور اس کی خبر کی تکذیب کرنے والی کوئی صورت بھی نہیں، تو اس کی خبر پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر مطلع صاف ہو اور سورج مغرب کی طرف جاتا معلوم ہو اور وہ آدمی اس کو شمال کی طرف قبلہ بتائے، تو اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر حال کے خلاف ہے۔

④ کسی آدمی کو جنگل یا صحرا میں ایسا پانی ملا جس کے پاک یا ناپاک ہونے کا علم نہیں۔ کسی ایک آدمی نے اس کے ناپاک ہونے کی خبر دی اور اس کی خبر کی تکذیب کرنے والا کوئی سبب بھی نہ ہو تو اس کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وضو کرنا درست نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا درست ہوگا۔

❖ سوال ❖ خبر واحد کتنے مواقع پر حجت بنتی ہے ہر ایک کی وضاحت مثال سے کیجیے؟

❖ جواب ❖ مصنفؒ کے نزدیک خبر واحد چار مواقع پر حجت بنتی ہے۔ ❖

❖ خبر واحد سے مراد جو مشہور کے درجہ سے کم ہو خواہ اس کو بیان کرنے والے ایک، دو، یا اس سے زیادہ راوی ہی کیوں نہ ہوں، جبکہ محدثین کے نزدیک خبر کو روایت کرنے والوں کی تعداد کے اعتبار سے اولاً جو بڑی قسمیں ہیں۔  
① متواتر: خبر کو ہر طبقہ میں اتنی بڑی جماعت نے روایت کیا ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ ② آحاد: جس خبر میں متواتر والی شرط نہ پائی جائے۔ آحاد کی پھر تین قسمیں ہیں: (۱) مشہور: وہ خبر جس کو ہر طبقہ میں کم از کم تین راوی روایت کرنے والے ہوں اور متواتر کی شرط نہ پائی جائے۔ (۲) عزیز: جس کو ہر طبقہ میں کم از کم دو راوی بیان کرنے والے ہوں۔ (۳) غریب: جن کو روایت کرنے میں کسی طبقہ میں ایک راوی رہ جائے۔

❶ وہ خبر واحد جس میں خالص اللہ تعالیٰ کا حق بیان کیا گیا ہو۔ اور اس میں حدود و عقوبت کا ذکر نہ ہو۔ اس قسم کی خبر واحد معتبر ہوگی جیسے ایک اعرابی نے چاند دیکھنے کی گواہی دی تو آپ ﷺ نے اس کی گواہی کو قبول کر لیا ❁ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن اس میں خالص اللہ تعالیٰ کا حق (روزے) بیان کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اسے قبول کیا گیا ہے۔

❷ وہ خبر واحد جس میں خالص بندے کا حق بیان کیا گیا ہو۔ اور جس میں اس نے دوسرے پر کوئی چیز لازم قرار دی ہے ایسی خبر واحد کے قبول کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ راویوں میں عدد اور عدالت ہو۔ عدد سے مراد کم از کم دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونا ضروری ہے، مثلاً ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں سے ایک ہزار روپیہ لینا ہے۔ اس دعوے کے اثبات کے لیے دو عادل گواہوں کا ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ ❁

اور دیگر منازعات بھی اسی پر قیاس کیے جائیں گے۔

❸ وہ خبر واحد جو خالص بندے کے حق پر دلالت کرے اور اس میں کسی دوسرے پر کوئی چیز لازم قرار نہ دی گئی ہو، ایسی روایات کو مطلق قبول کیا جائے گا خواہ بیان کرنے والا عادل ہو یا فاسق، جیسے: تحفہ دینے والا بتلائے کہ یہ تحفہ ہے صدقہ نہیں۔ تو اس کی بات پر اعتماد کیا جائے گا۔

❹ وہ خبر آحاد جو خالص بندے کے حق پر دلالت کرے اور اس میں ایک اعتبار سے لزوم آتا ہو اور ایک اعتبار سے نہ آتا ہو، ایسی خبر آحاد کی قبولیت کے لیے شرط یہ ہے کہ اس میں راویوں کا تعدد اور عدالت میں سے کوئی ایک چیز پائی جائے، مثلاً:

کسی کو اس کی وکالت سے معزول کر دینا یا مالک کا اپنے غلام کو بیع کرنے پر پابندی لگا دینا۔

❶ سنن ابن داود ۲۳۴۰، جامع الترمذی ۶۹۱، اس کی سند میں کلام ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی صحیح روایت اس کی شاہد ہے کہ لوگوں نے چاند دیکھنے کی کوشش کی تو میں نے آپ ﷺ کو چاند کی خبر دی تو آپ نے خود بھی روزہ رکھا اور دوسروں کو بھی حکم دیا۔ (سنن ابی داود: ۲۳۴۲)

❶ ۶۵ / الطلاق: ۲۔

## البحث الثالث

### اجماع

❖ **سوال** ❖ اجماع کا معنی اور اقسام مع حکم تحریر کریں؟ نیز اس کے حجت ہونے پر دلائل بیان کریں۔

❖ **جواب** ❖ اجماع کا لغوی معنی پختہ ارادہ کرنا یا اتفاق کرنے کا ہے۔

اصطلاحاً: ((هُوَ اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي عَصْرِ مِنَ الْعُصُورِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ))

”امت محمدیہ ﷺ کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد زمانوں میں سے کسی زمانہ میں اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔“

اجماع کا حجت ہونا کتاب و سنت سے ثابت ہے، جیسے اللہ عز و جل نے فرمایا:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝﴾ ❖

اس آیت کریمہ میں سبیل المؤمنین کو لہ ما تولى و نصليه جہنم سے مراد اجماع ہے اور اس کی پیروی کرنا لازمی قرار

دیا ہے۔ اور اس راستے کو چھوڑنے والوں پر جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ﴾ ❖

اس آیت سے بھی ثابت ہوا کہ اجماع پر عمل کرنا لازمی ہے اور اس کے خلاف عمل

کرنے کی ممانعت ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَيْسَ

أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةَ الْجَاهِلِيَّةِ)) ”جو کوئی بھی

مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت الگ ہوگا اور اسی حالت میں فوت ہو جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ ﴿ اِی طر ح آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَنْ يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ)) ”میری امت کبھی گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔“

اجماع کی اقسام:

اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں:

(۱) اجماع سندی۔ (۲) اجماع مذہبی۔

اجماع سندی:

اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے تمام علماء کا اجماع ہو۔

اجماع مذہبی:

اس اجماع کو کہتے ہیں جو امت کے بعض علماء کا اجماع ہو۔

مصنفؒ نے اجماع سندی کی چار اقسام بیان کی ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ صحابہ کرام کا کسی کام پر صراحۃً اجماع ہو، مثلاً: حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تمام صحابہ کا اجماع ہو جانا۔

۲۔ کسی کام پر صحابہ کرام کا اجماع ہونا، بعض کا صراحۃً اور بعض کا تردید سے سکوت اختیار کر لینا۔ صحابہ کرام کا خاموشی اختیار کر لینا بھی اتفاق کر لینے کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر ان کو اختلاف ہوتا تو وہ ضرور اظہار کرتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ شان بیان کی ہے:

﴿وَلَا يَخَافُونَ كُومَةً لِّآيِهِ﴾

۳۔ صحابہ کرام کے بعد تابعین یا تبع تابعین کا ایسے مسئلہ پر اجماع کر لینا جن کے بارے میں صحابہ کرام سے کوئی بات منقول نہ ہو۔

۴۔ صحابہ کرام کے کسی مسئلہ پر مختلف اقوال ہوں اور بعد والوں کا کسی ایک قول پر اجماع کر لینا۔

بخاری: ۷۱۴۳۔ ابن ماجہ: ۳۹۵۰ الفاظ یہ ہیں ان امتی لا تجتمع علی ضلالہ۔

۵ / المائدة: ۴۔

## اجماعِ سندِی کا حکم:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اجماع کی ان چاروں قسموں کے مرتبے برابر نہیں ہیں، جب مرتبے برابر نہیں تو حکم بھی ایک نہیں ہوگا، بلکہ مختلف ہوگا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

۱۔ اجماع کی پہلی قسم کتاب اللہ کی آیت کے مرتبے میں ہے۔ یعنی جس طرح کتاب اللہ کی آیت علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح اس قسم کا اجماع بھی علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور اس کا منکر کافر سمجھا جائے گا جس طرح قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے۔

۲۔ اور اجماع کی دوسری قسم خبر متواتر کی طرح ہوتی ہے جس طرح خبر متواتر علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی علم و عمل میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ لیکن اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

۳۔ اجماع کی تیسری قسم خبر مشہور کے مرتبے میں ہے جس طرح خبر مشہور طمانیت کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ بھی علم طمانیت کا فائدہ دیتا ہے۔

۴۔ اجماع کی چوتھی قسم خبر آحاد صحیحہ کے مرتبے میں ہے۔ جس طرح یہ علم ظنی کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح یہ اجماع بھی علم ظنی کا فائدہ دیتا ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ کے نزدیک فقہ کے باب میں اجماع ان لوگوں کا معتبر ہوگا جو اہل قیاس اور اہل اجتہاد ہوں عامی لوگوں کا اجماع یا اسلامی عقائد پر بحث کرنے والے متکلمین یا حدیث کو بیان کرنے والے محدثین غیر فقیہ کا اجماع معتبر نہیں ہوگا۔

سوال: اجماع مذہبی کی کتنی اقسام ہیں؟ ان کا حکم مثلہ سے واضح کریں؟

جواب: مصنفؒ نے اجماع مذہبی کی دو قسمیں بیان کی ہیں: 1 مرکب - 2 غیر مرکب۔

۱۔ مرکب: کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء کا متفق ہو جانا جبکہ ان کی علتیں مختلف ہوں، تو اسے اجماع مرکب کہتے ہیں مثلاً: کسی با وضو آدمی کو ”تے“ آجائے اور پھر وہ عورت کو بھی مَس کر لے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اجماع ہے کہ اس کا وضو باطل ہو جائے گا۔ لیکن علت ہر امام کی الگ الگ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت تے ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت عورت کو چھونا ہے۔

۲۔ غیر مرکب: کسی مسئلہ کے حکم پر مجتہدین کی آراء متفق ہو جائیں اور اس حکم کی علت پر بھی اتفاق پایا جائے تو اسے اجماع غیر مرکب کہتے ہیں، مثلاً: استحاضہ کا خون آنے کی وجہ سے وضو کا باطل ہو جانا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس کے حکم اور علت پر اتفاق ہے اور وہ نجاست کا خارج ہونا ہے۔ حکم:

اجماع غیر مرکب تمام کے نزدیک حجت اور دلیل ہوگا کیونکہ اس میں کسی قسم کے فساد کا احتمال نہیں ہوگا۔ جبکہ اجماع مرکب بھی تمام کے نزدیک حجت اور دلیل تو ہوگا لیکن اس میں فساد کا احتمال ہوتا ہے جب علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع نہیں رہے گا اور نہ ہی وہ حجت بن سکے گا یعنی اجماع مرکب علت پر مبنی ہوتا ہے اگر اس علت میں فساد ظاہر ہو جائے تو وہ اجماع ختم ہو جائے گا۔ چونکہ اجماع غیر مرکب میں فساد کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے وہ ختم نہیں ہوتا اور ہمیشہ حجت بنتا ہے، جیسا کہ اس بارے میں مصنفؒ نے مندرجہ ذیل امثلہ بیان کی ہیں:

❶ قاضی نے گواہوں کی شہادت پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا پھر گواہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو گیا یا ان کا شہادت سے رجوع کر لینا ثابت ہو گیا تو دونوں صورتوں میں قاضی کا فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کے فیصلے کی علت گواہوں کی شہادت تھی۔ اور اس علت کے باطل ہونے کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

❷ قرآن مجید میں زکوٰۃ وغیرہ کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں اور ان میں مؤلفۃ القلوب، بھی ہیں یعنی وہ کافر جنہیں اسلام کے کمزور ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ دی جاتی تھی تاکہ ان کی دل جوئی ہو اور مسلمانوں کو نقصان نہ پہنچائیں۔ صاحب کتاب کے نزدیک جب اسلام طاقتور ہو گیا اور غیر مسلموں کا خطرہ نہ رہا تو یہ علت بھی ختم ہو گئی لہذا مؤلفۃ القلوب، مصارف زکوٰۃ سے خارج ہو گئے۔ ❁

❸ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کو تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تالیف قلب والا مصرف ختم ہو چکا ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک یہ آج بھی باقی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: (المغنی، ۲/ ۶۶۶؛ المجموع، ۶/ ۱۹۷؛ تفسیر قرطبی، ۸/ ۱۷۹) اس مسئلہ میں راجح بات وہ ہے جو امام شوکانیؒ نے فرمائی کہ بوقت ضرورت تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ کا مال خرچ کیا جاسکتا ہے (نیل الاوطار، ۳/ ۱۲۸) تالیف قلب کے بارے میں کئی روایات بھی ثابت ہیں۔ (دیکھئے بخاری: ۹۲۳؛ مسلم: ۲۳۱۲؛ احمد، ۳/ ۱۰۸)۔

③ مال غنیمت کے خمس میں سے ایک تہائی مال نبی ﷺ کے رشتے داروں کو دیا جاتا تھا جس کی علت یہ تھی کہ وہ نبی ﷺ کے مددگار تھے اور ہمیشہ آپ ﷺ اور اسلام کے تحفظ میں مصروف رہتے تھے۔ اسلام کے قوی ہونے اور بہت سے لوگوں کا دائرہ اسلام میں داخل ہونے کی وجہ سے ان کی مدد کی ضرورت نہ رہی تو علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے مال غنیمت سے ان کا خمس والا حصہ بھی ختم ہو گیا۔

④ کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت کسی نجاست کا لگنا ہے۔ جب سرکہ جیسی مائع چیز سے نجاست کا وجود زائل کر دیا جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا اور بے وضو آدمی کے اعضاء وضو میں حقیقی نجاست نہیں ہوتی بلکہ حکمی نجاست ہوتی ہے۔ اس کو سرکہ وغیرہ سے زائل نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے لیے مطھر چیز کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ مطھر چیز پانی ہے۔

ملاحظہ: حدث اور خبث کے درمیان فرق ہے۔ خبث نجاست ظاہریہ پر بولا جاتا ہے جبکہ نجاست کا استعمال حکمیہ پر بولا جاتا ہے۔



## فصل

## عدم القائل بالفصل

**سوال** اجماع کی قسم ”عدم القائل بالفصل“ سے کیا مراد ہے؟ اس کی اقسام بمع امثلہ بیان کریں۔

**جواب** عدم القائل بالفصل کا لغوی معنی ہے کہ فرق کا قائل نہ ہونا۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہوں اور ان دونوں مسئلوں میں سے جو مسئلہ ایک امام کے نزدیک ثابت ہوگا تو دوسرا مسئلہ بھی اس کے نزدیک ضرور ثابت ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں ہوگا۔

اقسام: عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں:

- ۱۔ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ (علت) ایک ہی ہو۔
- ۲۔ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ (علت) مختلف ہو۔

① پہلی قسم یعنی ایک ہی اصول کو ماننے یا نہ ماننے کی وجہ سے دونوں مسئلوں میں اختلاف آیا ہوگا۔ تو عدم القائل بالفصل کی یہ قسم شرعاً حجت ہوتی ہے۔ یعنی اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل کیا جاسکتا ہے۔ جیسے مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

① احناف اس اصول کے قائل ہیں کہ افعال شرعیہ سے نہی وارد ہونے کے بعد بھی اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ اس اصول کے تحت ان کے نزدیک قربانی کے دن روزے کی نذر ماننا صحیح ہوگا اور اسی طرح قبضہ کے بعد بیع فاسد ملک کا فائدہ دے گی۔ اس لیے کہ روزہ اور بیع دونوں افعال شرعیہ میں سے ہیں اور افعال شرعیہ نہی کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی آنے کے بعد ان کی مشروعیت باقی نہیں رہتی اس لیے ان کے نزدیک قربانی کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوگا اور اسی طرح قبضہ کے بعد بیع فاسد ملک کا فائدہ نہ دے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل ہونے کی وجہ سے دونوں مسائل کے اثبات کے قائل ہیں۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اصول کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کے اثبات کے قائل نہیں ہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

② احناف کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب وجود شرط کے وقت بنتا ہے۔ اس لیے وہ طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح سمجھتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک معلق بالشرط، حکم کا سبب فی الحال بنتا ہے، اس لیے ان کے نزدیک طلاق اور عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کرنا صحیح نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہے اور فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

③ احناف کے نزدیک اگر کوئی حکم کسی ایسے اسم پر مرتب ہو۔ جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ صفت ان کے نزدیک تعلیق کے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ حکم کی صفت کے ساتھ معلق ہونے کے مرتبہ پر نہیں ہوتا۔ چنانچہ آیت کریمہ:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾

احناف کے نزدیک لونڈیوں سے نکاح کا جواز صفت ایمان پر معلق نہیں ہوگا، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صفت ایمان پر معلق ہوگا۔ اسی اصول کے تحت احناف کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت، لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے مانع نہ ہوگی۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت، لونڈی کے نکاح سے مانع ہوگی اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

④ احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے بھی مومنہ لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے تو ان کے نزدیک کتابیہ لونڈی سے بھی نکاح کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے مومنہ لونڈی سے نکاح جائز نہیں تو کتابیہ لونڈی سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا۔ اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی

امام قائل نہیں ہے۔

❶ احناف کے نزدیک، انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم نہیں ہوتی تو ان کے نزدیک مطلقہ ثلاثہ غیر حاملہ کے لیے نفقہ واجب ہوگا۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم ہوتی ہے اس لیے ان کے نزدیک نفقہ واجب نہ ہوگا۔ جو امام آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کا قائل ہے، وہ مطلقہ ثلاثہ غیر حاملہ کے نفقہ کا بھی قائل ہے۔ کیونکہ دونوں مسئلوں کا اصول ایک ہے وہ ہے انتفاع شرط، انتفاع حکم کو لازم نہیں اور جو امام پہلے کا قائل نہیں وہ دوسرے کا بھی قائل نہیں چنانچہ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں ہے۔

❷ دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشأ مختلف ہو یعنی ایک مسئلے کا اصول الگ ہو اور دوسرے کا الگ ہو۔  
حکم:

عدم القائل بالفصل کی یہ قسم شرعاً حجت نہیں بنتی اور اس سے دلیل پیش کر کے کسی کو قائل نہیں کیا جاسکتا، مثلاً:

❶ احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں ہے تو بیع فاسد بھی مفید ملک نہیں ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں منشأ اختلاف الگ الگ ہے۔ احناف کے نزدیک قے کے ناقض ہونے کا مسئلہ حدیث (مَنْ أَصَابَهُ شَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ فَلَکْسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ) سے استنباط ہے کہ سبیلین کے علاوہ کسی راستے سے خروج نجاست بھی ناقض وضو ہے۔ اور بیع فاسد مفید ہونے کا مسئلہ اس اصول پر ہے کہ افعال شرعیہ نبی کے بعد مشروع ہو کر باقی رہتے ہیں۔ احناف ان دونوں اصولوں کے قائل ہیں اس لیے ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل ہیں اور شوافع ان دونوں اصولوں کے قائل نہیں اس لیے ان دونوں مسئلوں کے بھی قائل نہیں ہیں۔

❷ احناف کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور ان کے نزدیک قتل عہد کا حکم صرف قصاص

ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں اور ان کے نزدیک قتل عمد کا حکم، قصاص اور دیت دونوں ہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی بھی امام قائل نہیں جبکہ ان دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف مختلف ہے۔

③ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قے ناقض وضو ہے اور عورت کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قے ناقض وضو نہیں ہے۔ اور عورت کو چھونا ناقض وضو ہے۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی امام بھی قائل نہیں اور دونوں مسئلوں میں فرق کا منشاء اختلاف مختلف ہے۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم حجت نہیں ہوتی اس لیے ایک فرع کا صحیح ہونا اسی فرع کے اصل کے صحیح ہونے پر تو دلالت کرتا ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا کسی دوسرے اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کر سکتا۔

## فصل

**سوال** مجتہد کسے کہتے ہیں الاجتہاد اور اجتہاد کے لیے کوئی شرائط ہیں؟

**جواب** اصطلاح میں مجتہد اس عالم کو کہتے ہیں جو کسی مسئلہ یا واقعہ کا حکم استنباط کرنے کے لیے اسے کتاب و سنت سے تلاش کرے۔

علامہ بغویؒ نے مجتہد ہونے کے لیے پانچ شرائط بیان کی ہیں:

- ۱۔ کتاب اللہ کے معانی پر عبور ہو۔
- ۲۔ سنت رسول ﷺ پر مکمل عبور حاصل ہو۔
- ۳۔ سلف یعنی صحابہ کرام کے تمام مذاہب کا علم ہو۔
- ۴۔ عربی علوم کا ماہر ہو۔ یعنی لغت، صرف و نحو، معانی بدیع اور علم تاریخ وغیرہ سے مکمل واقفیت ہو۔
- ۵۔ قیاس کی شرائط کا مکمل علم ہو۔

مصنفؒ کے نزدیک اگر کسی مسئلہ کا حکم تلاش کرنا ہو تو سب سے پہلے اسے کتاب اللہ سے معلوم کرنا چاہیے کیونکہ کتاب اللہ شریعت کے دلائل میں سے قوی ترین دلیل ہے۔ اگر کسی مسئلہ کا حکم کتاب اللہ سے نہ ملے تو سنت رسول ﷺ میں تلاش کیا جائے اس لیے کہ کتاب اللہ کے بعد شریعت میں سنت رسول ﷺ کا درجہ ہے۔ اگر اس مسئلہ کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کی عبارت النص یا دلالت النص یا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے معلوم ہو تو قیاس اور رائے پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ چوںکہ جب تک نص پر عمل کرنا ممکن ہو تو قیاس اور

احناف کی بعض کتب میں یہ لکھا ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ ہمارے فقہاء کی کتب میں تلاش کیا جائے (اصول کسرخ قاعدہ ۳۶ / ص: ۲۱) لیکن اصول کسرخ وغیرہ کی یہ بات درست نہیں ہے اور صاحب اصول الشاشی کی بات درست ہے البتہ ان کا کتاب و سنت میں مذکورہ فرق کرنا محل نظر ہے کیونکہ قرآن کا مرتبہ و مقام الفاظ و تلاوت میں تو واقعی سنت سے فائق ہے۔ لیکن شریعت سازی میں اور احکام پر عمل کرنے میں فرق (❀❀❀) بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

رائے پر عمل کرنا جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس کی دو مثالیں دی ہیں:

① اگر کسی آدمی پر جنگل یا صحرا میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کو کوئی آدمی قبلے کی خبر دے تو اس کے لیے تحرّی (اجتہاد سے معلوم کرنا) جائز نہیں کیونکہ تحرّی کرنا قیاس ہے اور اس کے مقابلے میں عادل آدمی کی خبر بمنزلہ نص کے ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا البتہ اگر کوئی آدمی خبر دینے والا نہ ہو تو پھر تحرّی کرے گا۔

② اگر کسی آدمی کو دورانِ سفر ایسا پانی ملا جس کے پاک یا ناپاک ہونے کا کوئی علم نہیں ہے، اور پھر کسی عادل آدمی نے پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے دی، تو اس کے لیے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھے گا۔

سوال: شبہ کسے کہتے ہیں اس کی اقسام مع امثلہ تحریر کریں؟

جواب: شبہ کی تعریف: ((كُؤْنُ الشَّيْءِ يَشْبَهُ الثَّابِتَ وَلَيْسَ بِثَابِتٍ)) ”کسی چیز کا

ثابت شدہ چیز کے مشابہ ہونا حالانکہ وہ چیز ثابت نہ ہو۔“

اقسام: شبہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱: شبہ محل ۲: شبہ ظن

شبہ محل کی تعریف:

وہ شبہ جو کسی محل میں نص سے ثابت ہو، اسے شبہ الدلیل یا شبہ الحکمہ بھی کہتے ہیں۔

شبہ الظن کی تعریف:

وہ شبہ جو آدمی کے اپنے ظن اور خیال سے پیدا ہو اور اس کے لیے کوئی نص یا دلیل نہ

ہو۔ اسے شبہ الاشتباہ یا شبہ الفعل بھی کہتے ہیں۔

شبہ کی ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم دوسری قسم سے اقویٰ ہے۔ کیونکہ شبہ محل نص

اور دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ شبہ ظن آدمی کی اپنی رائے اور ظن سے ثابت ہوتا ہے۔

(گزشتہ سے پورے پورے) کرنا درست نہیں کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی مسئلہ کا حل قرآن میں مل جائے تو حدیث دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہ بات بھی درست نہیں ہے کیونکہ حدیث بھی قرآن کے مسئلے کی تفسیر و تخصیص وغیرہ بیان کرتی ہے۔ مثلاً چوری کا حکم قرآن میں قطعید ہے، لیکن چوری کا نصاب حدیث نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح زنا کی حد اور دراثت وغیرہ کے احکام حدیث کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں ہے۔

جیسے مندرجہ ذیل مثالوں سے وضاحت ہوتی ہے:

❶ کسی باپ نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی، اگرچہ باپ نے یہ اقرار کیا ہو کہ مجھے معلوم تھا کہ وہ لونڈی مجھ پر حرام ہے۔ اور اس وطی کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کے لیے اپنے بیٹے کے مال میں ملک کا شبہ، حدیث سے ثابت ہے۔ کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ”أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ“ ❦ جب باپ اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہے، تو اس نے گویا اپنی مملوکہ لونڈی سے وطی کی ہے۔ اور مملوکہ لونڈی کے ساتھ وطی کرنے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اگر باپ نے لونڈی کو حرام سمجھتے ہوئے وطی کی ہو تو شبہ ظن پایا ہی نہ جائے گا۔ لیکن اس سے قوی شبہ محل موجود ہے۔ اس لیے حلت و حرمت میں بندے کے ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور نص کی وجہ سے اس لونڈی میں ملک کا جو شبہ ثابت ہوا ہے اس کی وجہ سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ اور بچے کا نسب بھی باپ سے ثابت ہو جائے گا۔ اگر باپ اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی یہ سمجھتے ہوئے کرے کہ وہ مجھ پر حلال ہے تو اس وقت دو قسم کے شبے پیدا ہوئے، ایک شبہ محل اور دوسرا شبہ ظن اور اس صورت میں بطریق اولیٰ حد واجب نہ ہوگی۔

❷ بیٹے نے اپنے باپ کی لونڈی سے وطی کی، تو اس وطی کی حلت و حرمت محل میں بیٹے کے گمان کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر بیٹے نے کہا میرا گمان یہ تھا کہ یہ لونڈی مجھ پر حرام ہے۔ تو حد زنا واجب ہوگی اس لیے کہ بیٹے کے لیے باپ کے مال میں ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا تو اس جگہ شبہ محل اور شبہ ظن دونوں نہ پائے گئے اس لیے اس پر حد زنا واجب ہوگی۔ لیکن اگر بیٹے نے کہا میں نے اسے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ باپ کے مال میں بیٹے کے ملک کا شبہ کسی نص سے ثابت نہیں ہوا اس لیے بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا اور اس شبہ سے حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا:

”إِدْرَاءُ وَالْحُدُودُ بِالشُّبُهَاتِ“ ❦

❦ ابن ماجہ: ۲۲۹۲۔ ❦ یہ روایت نہیں ملی ترمذی میں یہ الفاظ ہیں۔ ادرء والحدود عن المسلمین

ما استطعتم حدیث: ۱۴۲۴۔

❖ سوال ❖ جب دو دلیلوں میں تعارض پایا جائے تو اس کے حل کا کیا طریقہ ہے؟

❖ جواب ❖ اہل اصول کے نزدیک تعارض کی تعریف یہ ہے:

التَّعَابُلُ بَيْنَ الْجَنَسَيْنِ الْمُتَسَاوَيْنِ عَلَى وَجْهِ لَا يُمَكِّنُ الْجَمْعُ  
بَيْنَهُمَا ظَاهِرًا۔

”دو برابر اور مساوی دلیلوں میں بظاہر ایسا تعارض پایا جائے کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو۔“ مصنفؒ فرماتے ہیں اگر قرآن کی دو آیتوں کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد تعارض کو ختم کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد قیاس صریح اور آثار صحابہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو جائے تو مجتہد تحرّی کرے گا۔ اور جس قیاس کے زیادہ صحیح ہونے کی اس کا دل گواہی دے اس پر عمل کیا جائے گا۔

اصول الشاشی کے حنفی شارحین نے دو آیتوں میں تعارض کی یہ مثال بیان کی ہے:

﴿فَاقْرَءْ وَامَّا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ ❖

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام، منفرد اور مقتدی سب پر قرآن پڑھنا فرض ہے۔

اور دوسری آیت میں فرمایا:

﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ ❖

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سننا اور خاموش رہنا واجب ہے ان دونوں آیتوں کے مقدم اور مؤخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو سکی، تو حدیث کی طرف رجوع کیا گیا اور حدیث میں یہ وضاحت کی گئی کہ ((وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا)) ❖ اس حدیث سے یہ واضح ہو گیا کہ فَاقْرَءْ وَامَّا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کی قرأت کا حکم صرف امام اور منفرد کے لیے ہے، مقتدیوں کو یہ حکم نہیں ہے۔ ❖

❖ ۷۳/ مزمل: ۲۰۔ ❖ ۷/ اعراف: ۲۰۴۔ ❖ مسلم، کتاب الصلوٰۃ: ۴۰۴۔

❖ مذکورہ دونوں آیتوں میں تعارض ثابت کرنا درست نہیں۔ کیونکہ آیت ((وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ)) تبلیغ پر محمول ہے، قرأت فی الصلوٰۃ مراد نہیں۔ جیسے مولانا اشرف علی تھانویؒ نے لکھا (الکلام الحسن، ملفوظات تھانوی صاحب، ۲/۲۱۲ طبع مکتبہ اشرفیہ لاہور) اور تھانوی صاحب کے شاگرد مولانا عبدالماجد دریا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)



## دوستوں میں تعارض کی مثال:

۱۔ دوستوں کے تعارض کی احناف مثال بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے کسوف کی نماز کی دو رکعتیں، چار رکوع اور چار سجدوں کے ساتھ پڑھائیں۔ جب کہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے صلاة الکسوف تمہاری نماز کی طرح ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ پڑھائی۔ ان دونوں روایتوں میں تعارض آنے کی وجہ سے آثار صحابہ کی طرف رجوع کیا گیا تو اس بارے میں کسی صحابی کا کوئی اثر نہ ملا۔ تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس سے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی روایت کی تائید ہوئی۔ کیونکہ نماز ایسی نہیں جس کی ایک رکعت میں ایک سے زائد

(گزشتہ سے پیوستہ) آبادی نے یہی کہا ہے (تفسیر ماجدی: ۳/۳۷۳ حاشیہ نمبر ۲۹۹ طبع تاج کمپنی) یہ آیت مکہ میں نازل ہوئی اور اس کے نزول کے بعد بھی صحابہ کرام نماز میں کلام اور سلام کا جواب دیا کرتے تھے۔ نماز میں کلام کی ممانعت مدینہ میں ہوئی جب آیت (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) نازل ہوئی۔ جب اس آیت نے نماز میں کلام سے منع نہیں کیا تو سورۃ فاتحہ سے کیسے منع کر دیا؟ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کی قراءت امام، مقتدی اور منفرد ہر ایک پر ضروری ہے۔ (شرح مسلم از نووی، ۱/۱۷۰؛ شرح المہذب، ۳/۳۶۵) امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ وہ جہری اور سبزی نمازوں میں فاتحہ پڑھنا فرض سمجھتے تھے (تفسیر قرطبی، ۱/۱۱۹) امام نوویؒ نے شرح المہذب، ۳/۳۶۵ میں اور علامہ ابن عبدالبر نے التہجد، ۵۳/۱۱ میں امام احمدؒ کا سبزی نمازوں میں فاتحہ کا وجوب ذکر کیا ہے۔ احناف کے اس بارے میں تین نظریے ہیں، جیسے مولانا عبدالحی لکھنویؒ امام الکلام ص: ۳۵ پر بیان کیے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ انہوں نے ترک قراءت کو اختیار کیا ہے۔ یہ نہیں کہ انہوں نے قراءت خلف الامام کو ناجائز، مکروہ یا حرام کیا ہے (امام الکلام، ص: ۴۵، کتاب المجر وحین، ۲/۵) دوسرا قول یہ ہے کہ فاتحہ خلف الامام مکروہ تحریمی ہے۔ (امام الکلام، ص: ۳۶) کراہت والا قول امام ابوحنیفہؒ یا صاحبین کا نہیں ہے بلکہ یہ سب متاخرین کی تحریجات ہیں۔ جیسے علامہ لکھنویؒ نے صراحت کی ہے۔ (امام الکلام، ص: ۳۶) تیسرا قول یہ ہے کہ سبزی نمازوں میں امام کے پیچھے سورۃ الفاتحہ پڑھنا مستحسن ہے۔ امام محمدؒ کا ایک قول یہی ہے بلکہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہ منقول ہے چنانچہ علامہ مختار بن محمود، نجم الدین خفی الجتبی شرح مختصر قدوری میں فرماتے ہیں: وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يقرأَ الْفَاتِحَةَ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَبِمَا شَاءَ مِنَ الْقُرْآنِ (امام الکلام، ص: ۳۹، فصل الخطاب، ص: ۲۹۸) چنانچہ رائج یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ کی قراءت امام، مقتدی اور منفرد تمام پر ضروری ہے۔ دیکھئے (البخاری، کتاب الاذان: ۷۵۶؛ مسلم: ۳۹۴؛ ارشاد الساری، ۲/۴۳۹)

رکوع ہوں۔ ❁

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب اس سے قوی دلیل موجود نہ ہو۔ اس اصول کی بناء پر فرماتے ہیں:

ا۔ اگر مسافر کے پاس پانی کے دو برتن ہوں ایک میں پاک پانی ہو اور دوسرے میں ناپاک، تو وضو کے وقت مسافر تحرّی قیاس ہے اور تیمم سے نماز پڑھنا نص سے ثابت ہے تو نص کے ہوتے ہو قیاس کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر مسافر کو پانی پینے کی ضرورت ہو تو وہ تحرّی کر کے پاک پانی متعین کر سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں کوئی ایسی قوی دلیل موجود نہیں جس میں پینے کے پانی کا کوئی بدل ثابت ہو اس لیے قیاس پر عمل کر کے تحرّی کے ذریعے پاک پانی متعین کرے گا۔

ب۔ اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہو تو وہ پاک کپڑے کو متعین کرنے کے لیے تحرّی کرے گا کیونکہ اس نے مافوق دلیل ثابت نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں جب مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحرّی کر کے ایک کپڑے میں نماز پڑھ لی تو یہ تحرّی عمل کے ساتھ پختہ ہو گئی۔ اور یہ پختہ تحرّی عامی تحرّی سے باطل نہ ہو گی مثلاً مسافر نے دو کپڑوں کے درمیان تحرّی کر کے ایک کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لی۔ تو عصر کے وقت اس کی تحرّی تبدیل ہو گئی تو اب اس کے لیے جائز نہیں کہ دوسرا کپڑا پہن کر نماز پڑھے بلکہ جس کپڑے کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کی ہے، اس سے ہی عصر کی نماز ادا کرے گا کیونکہ یہ تحرّی عمل سے پختہ ہو چکی ہے۔

اگر کسی آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے تو تحرّی کر کے ظہر کی نماز ایک سمت ادا کر لے۔ تو وہ عصر کی نماز دوسری تحرّی کے ساتھ ادا کر سکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ قبلہ انتقال کا احتمال رکھتا ہے۔

❁ صلوٰۃ کسوف میں ایک رکعت میں دو یا تین رکوع کرنے کی روایات متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی صحیح البخاری: ۱۰۵۲، مسلم: ۹۰۸ حضرت جابرؓ سے مسلم: ۹۰۳ اور امام مالک، امام احمد، امام شافعی، امام بخاری، امام شوکانی وغیرہ ایک رکعت میں دو رکوع کے قائل ہیں۔ (زاد المعاد، ۱/ ۴۵۳؛ نیل الاوطار، ۲/ ۶۳۵)۔

جس طرح ابتدا میں بیت اللہ قبلہ تھا۔ ہجرت کے بعد سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس قبلہ رہا پھر تبدیل کر کے بیت اللہ کو قبلہ بنادیا گیا۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ قبلے کے انتقال کا احتمال ہے۔ ❁

تحرری کے مسئلہ میں یہ اصول ثابت ہوا کہ جس چیز میں انتقال کا احتمال ہو، اس میں حکم تبدیل ہو سکتا ہے۔ اس اصول کے تحت امام محمدؒ نے اپنی کتاب ”جامع کبیر“ میں لکھا ہے کہ عیدین کی تکبیرات میں بندے کی رائے تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس کی تفصیل شارحین نے یہ لکھی ہے کہ نماز عیدین کی زائد تکبیرات میں امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت پر عمل کرتے ہوئے دس زائد تکبیرات کو اختیار کیا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق چھ تکبیرات کو اختیار کیا ہے۔ اگر کسی آدمی نے عید کی پہلی رکعت میں امام شافعی کے نظریہ کے مطابق، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دیتے ہوئے پانچ زائد تکبیریں کہیں ہوں اور دوسری رکعت میں اس کا رجحان بدل گیا اور امام ابوحنیفہ کے نظریہ کے مطابق ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دے کر تین تکبیریں کہے گا۔ ❁

www.KitaboSunnat.com

❁ جس طرح دو کپڑوں میں سے ایک کی نجاست نکل کر دوسرے میں نہیں جاسکتی اسی طرح قبلہ بھی ایک جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ نہیں جاسکتا بلکہ آپ ﷺ کے بعد کسی پر تحویل قبلہ کا حکم نہیں آ سکتا اس لیے صاحب کتاب کی یہ مثال درست نہیں ہے۔

❁ امام شافعی، امام احمد اور مالک کے نزدیک عیدین کی پہلی رکعت میں قراءت سے پہلے سات اور دوسری رکعت میں قراءت سے پہلے پانچ تکبیریں کہی جائیں۔ صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابوسعید، حضرت جابر، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس کے قائل تھے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز، امام زہری، امام اوزاعی، امام شوکانی اور امیر صنعانی وغیرہم اس کے قائل تھے۔ (نیل الاوطار، ۲/ ۶۰۰؛ سبل السلام، ۲/ ۶۸۱) اور یہی رائج ہے کیونکہ حضرت عمرو بن شعیب عن اُمیہ عن جدہ کی روایت ابوداؤد: ۱۱۵۱ حضرت عمرو بن عوف مدنی کی حدیث جامع الترمذی: ۵۳۶ اور حضرت سعد القرظ کی روایت ابن ماجہ: ۱۲۷۷ اس پر دلالت کرتی ہے۔)

## البحث الرابع

### قیاس

**سوال** قیاس کا لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے اس کے حجت ہونے کے دلائل تحریر کریں؟

**جواب** قیاس کا لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں اور اصطلاحاً: تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ بَعْلَةً بَيْنَهُمَا۔ ”اصل سے فرع کی طرف حکم کو لے جانا دونوں (اصل و فرع) کے درمیان علتِ مشترکہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔“

جس چیز کے بارے میں کتاب و سنت سے کوئی نص پائی جائے اسے ”اصل“ یا ”مقبس علیہ“ کہتے ہیں اور جس کو قیاس کیا جائے اسے ”فرع“ یا ”مقیس“ کہتے ہیں۔ اصل میں جو معنی اس کے حکم کا سبب بنتا ہے اسے ”علتِ متحدہ“ یا ”علتِ مؤثرہ“ کہتے ہیں۔ اور اس علت پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اسے حکم کہتے ہیں، مثلاً: شراب کی حرمت کے بارے میں یہ آیت ہے:

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾

اس میں سکران (نشہ) علت ہے۔ اور شراب کی حرمت اس کا حکم ہے۔ اور یہی علت افیون، ہیرون وغیرہ میں پائی جاتی ہے، تو ان کا حکم بھی شراب والا ہی ہوگا اور یہ تمام چیزیں فرع کہلائیں گی۔

حجتِ قیاس:

مصنف فرماتے ہیں کہ قیاس شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور اس کی مندرجہ

ذیل دلیلیں پیش کی ہیں:

❶ نبی ﷺ نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بن جبل کو یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجا اور ان سے پوچھا تم کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا: کتاب اللہ کے ساتھ، اگر کتاب اللہ میں نہ ملا تو سنت رسول کے ساتھ، اگر اس میں بھی نہ ہوا تو اپنے اجتہاد کے ساتھ۔ تو آپ ﷺ نے اس کی رائے کو درست قرار دیا۔ ❦

❷ ختم قبیلہ کی ایک عورت اسماء بنت عمیس رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ سے سوال کیا کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور سواری پر بیٹھ نہیں سکتا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: مجھے بتلائیے اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کرنا چاہے تو کیا وہ ادا ہوگا یا نہیں؟ اس نے جواب دیا ضرور ادا ہوگا۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ”فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى“ اللہ کا قرض زیادہ حق دار ہے کہ اس کو ادا کیا جائے۔ ❦

❸ حضرت امام شافعیؒ کے تلامذہ میں سے ابن ضباغ اپنی کتاب ”الاشامل“ میں اور امام ابو داؤد اور امام ترمذی اپنی سنن میں یہ روایت لائے ہیں کہ ایک بدوی نے سوال کیا کیا مَس ذکر سے وضو کیا جائے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْكَ)) وہ تیرے جسم کا ایک حصہ ہے۔ ❦ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ آپ نے عضو خاص کو دیگر اعضاء پر قیاس کیا ہے۔

❦ سنن ابی داؤد، باب اجتہاد الرأی فی القضاء حدیث: ۳۵۹۲ یہ روایت سنداً اور متناً درست نہیں ہے کیونکہ اس کی سند میں حارث بن عمرو مجہول ہے اور وہ عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ حِمَاصٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ سے بیان کرتا ہے وہ بھی مجہول ہیں۔ اس لیے امام بخاری اور جمہور نے اسے ضعیف کہا ہے۔ اور متن اس لیے درست نہیں کہ احکام و مسائل اور معاملات میں قرآن و حدیث کو ملا کر فیصلہ ہوگا اس میں کوئی درجہ بندی نہ ہوگی یہ روایت دوسری سند سے بھی مروی ہے لیکن وہ بھی ضعیف ہے۔ ❦ صحیح البخاری، باب وجوب الحج وفضله: ۱۶۴۲؛ مسلم، باب الحج عن العاجز: ۱۳۳۴۔ ان دونوں روایتوں میں ”نعم“ کے الفاظ ہیں فدين الله احق فدين الله احق کے الفاظ نہیں یہ الفاظ مسلم: ۱۱۴۸ میں ہیں مگر یہ روزے کے بارے میں ہیں۔

❦ سنن النسائی: ۱۶۵ و لفظہ؛ سنن ابی داؤد، باب الرخصة فی ذلك ۱۸۲؛ جامع الترمذی، باب ماجاء فی ترك الوضوء من مس الذكر: ۸۵۔ حدیث بسرۃ اور حدیث طلق بن علی کی تطبیق سنت کی بحث میں گزر چکی ہے۔

۴ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے اس عورت کے حق مہر کا سوال کیا گیا جس کا حق مہر متعین نہ کیا گیا تھا اور دخول سے قبل خاوند فوت ہو گیا، تو ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے اپنے اجتہاد کے ذریعے مہر مثل بیان کیا اور پھر نص سے اس کی تصدیق بھی ہو گئی۔ ❀

ملاحظہ: مذکورہ چاروں مثالوں سے ثابت ہوا کہ قیاس بھی شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے۔ چونکہ یہ سب سے کمزور دلیل ہے۔ اس لیے کسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

❀ سوال: قیاس کے صحیح ہونے کے لیے کتنی شرطیں ہیں؟ ہر شرط کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

❀ جواب: قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں:

- ۱۔ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو۔
- ۲۔ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کی تبدیلی کو متضمن نہ ہو۔
- ۳۔ جس حکم کو متعدی کیا گیا ہو وہ ایسا حکم نہ ہو جس کی علت عقل میں آنے والی نہ ہو۔
- ۴۔ علت بیان کرنا حکم شرعی کے لیے ہو، نہ کہ حکم لغوی کے لیے۔
- ۵۔ فرع پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو۔

مذکورہ پانچوں شرطوں کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو کیونکہ اگر وہ کسی نص کے معارض آجائے تو یہ قیاس درست نہ ہوگا، مثلاً:

۱ حسن بن زیادؓ سے منقول ہے کہ ان سے کسی آدمی نے نماز میں قہقہہ لگانے کا مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے بتلایا کہ قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تو سائل نے اس کے

❀ تفصیل کے لیے دیکھئے: جامع الترمذی، باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنہا قبل أن یفرض لہا: ۱۱۴۵؛ سنن النسائی، باب فی أباحۃ التزوج بغير صداق: ۳۳۵۸، ۳۳۵۶؛ سنن ابی داؤد، باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات: ۲۱۱۶،

-۲۱۱۴

مقابلے میں قیاس کی صورت پیش کی کہ اگر کوئی آدمی نماز کی حالت میں پاک دامنہ عورت پر تہمت لگا دے تو اس سے صرف نماز ٹوٹتی ہے، وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ تہمت لگانا نسبت قہقہہ لگانے سے بھی بڑا جرم ہے تو مصنف فرماتے ہیں چونکہ یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا۔ ❁

2 عورت اپنے محرم باپ، بھائی وغیرہ کے ساتھ حج وغیرہ کے سفر پر بالاتفاق جاسکتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر محرم کے حج وغیرہ کا سفر نہیں کر سکتی، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باعتبار اہلین عورتوں کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اس لیے کہ جس طرح محرم کے ساتھ جانے سے اپنے نفس پر اعتماد اور فتنے سے امن ہوتا ہے اسی طرح اہلین عورتوں کے ساتھ جانے سے بھی اعتماد اور فتنے سے امن حاصل ہوتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس، نص کے مقابلے میں ہے۔ اس لیے درست نہیں ❁ اور نص وہ حدیث ہے۔ و حضرت ابوالامۃ نبی ﷺ سے بیان کرتے ہیں: ((لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تَوَمَّنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَا لِيَهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوْهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا)) ❁ دوسری شرط:

دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس سے نص کے احکام میں سے کوئی حکم تبدیل نہ ہوتا ہو۔ تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ نص مطلق ہو اور قیاس کرنے کے بعد وہ مقید ہو جائے، مثلاً:

① امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے۔ وہ اس کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں،

❁ اس جگہ مقیس علیہ محل نظر ہے کیونکہ حدیث اعرابی سخت ضعیف ہے جس میں قہقہہ لگانے سے نماز اور وضو کے ٹوٹنے کا ذکر ہے مزید ص ۱۹۶ پر دیکھئے۔

❁ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ رائج ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کسی عورت کے لیے حلال نہیں کہ محرم کے بغیر ایک رات اور دن کا سفر کرے (بخاری: ۱۰۸۸) اور ایک روایت میں تین دن کا ذکر ہے۔ (بخاری: ۱۰۸۶؛ مسلم: ۱۳۳۸)۔

❁ مسلم، باب سفر المرأة مع محرم الى حج وغیرہ: ۱۳۴۰ یہ روایت ابوسعید خدریؓ کی ہے ابوالامہؓ کی نہیں اور الفاظ میں بھی کچھ فرق ہے۔

جس طرح تیمم طہارت اور مفتاح صلوٰۃ ہے۔ اسی طرح وضو بھی طہارت اور مفتاح صلوٰۃ ہے۔ جب تیمم میں نیت بالاتفاق شرط ہے تو وضو میں بھی نیت شرط ہے۔ ❀  
مصنفؒ فرماتے ہیں یہ قیاس، وضو کی مطلق آیت کو مقید کی طرف لے جاتا ہے اور قرآن کے مطلق کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔

❶ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیت اللہ کے طواف میں وضو اور ستر عورہ شرط نہیں ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں۔ امام شافعیؒ نے طواف کو نماز پر اس حدیث کے ساتھ قیاس کیا ”الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ“ جب نماز میں وضو اور ستر عورہ شرط ہے تو طواف میں بھی دونوں شرط ہوں گے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں یہ قیاس طواف کے مطلق حکم ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ ❀ کو مقید کرتا ہے۔ اور قرآن کے مطلق حکم کو قیاس سے مقید کرنا جائز نہیں۔ ❶

تیسری شرط:

تیسری شرط یہ ہے کہ جس حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ غیر معقول المعنی نہ ہو، یعنی قیاس کے لیے یہ شرط ہے کہ اصل کے حکم کی علت عقل میں آنے والی ہو اگر ❶ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ کے نزدیک وضو میں نیت کرنا ضروری ہے۔ امام لیثؒ، امام ربیعہؒ، امام الحق بن راہویہؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ تمام مقاصد میں نیت شرط ہے۔ (فتح الباری، ۱/ ۱۴) حافظ ابن قیمؒ نے ۵ طریقوں سے احناف کا رد کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ وضو میں نیت ضروری ہے۔ (اعلام الموقعین، ۳/ ۱۱۱)۔

❶ ۲۲/ السحج: ۲۹۔ ❶ امام ابوحنیفہؒ، امام ابن تیمیہؒ، صدیق حسن خان اور البانیؒ طواف میں وضو کو شرط قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ آپ ﷺ کا فعل ذکر کرتی ہیں: ((أَنَّهُ تَوَضَّأْتُ طَافَ بِالْبَيْتِ)) ”آپ نے وضو کیا، پھر بیت اللہ کا طواف کیا۔“ (بخاری: ۱۶۴۱، مسلم: ۱۲۳۵) اور صرف فعل وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ جبکہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شوکانیؒ وجوب کے قائل ہیں۔ (المغنی، ۵/ ۲۲۳؛ السیل الجرار، ۲/ ۱۹۱) البتہ ستر کے بارے میں جمہور کا موقف وجوب اور شرط والا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ستر ڈھانپنا ضروری نہیں ہے۔ (نیل الاوطار، ۳/ ۳۹۶) جمہور کی دلیل عمومی اعتبار سے بھی ہے کہ جب عام حالت میں عورت ڈھانپنا واجب ہے تو دوران طواف بالاولیٰ ہوگا اس طرح آپ ﷺ نے فرمایا: ((وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ عُرْيَانًا)) (مسلم: ۱۳۴۷) ”کوئی بھی بیت اللہ کا طواف برہنہ حالت میں نہ کرے۔“



عقل میں آنے والی نہ ہو تو وہ قیاس قابل قبول نہ ہوگا، مثلاً:

❶ اگر کوئی یہ کہے کہ جس طرح کھجور کے نبیز سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح دیگر اشیاء کے نبیزوں سے بھی وضو کرنا جائز ہوگا۔ تو صاحب کتاب کے نزدیک یہ قیاس درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ نبیز تمر سے وضو کا جائز ہونا خلاف قیاس، حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ اور نبیز سے جواز وضو کے حکم کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے اس لیے دیگر نبیزوں کو نبیز تمر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ❦

❷ کسی آدمی کو نماز میں قے یا نکسیر آجائے، تو احناف کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس پر ضروری ہے کہ وہ دوبارہ وضو کر لے، اگر اس دوران کسی سے کلام نہ کی ہو تو وہ پہلی نماز پر بنیاد قائم کر سکتا ہے۔ اگر کوئی آدمی قے اور نکسیر پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہے کہ دوران نماز سر زخمی ہو جانے یا احتلام ہو جانے سے بھی دوبارہ وضو کر کے پہلی نماز پر بنیاد قائم کی جاسکتی ہے، تو یہ قیاس درست نہ ہوگا کیونکہ قے اور نکسیر کی صورت میں بنیاد قائم والا مسئلہ خلاف قیاس اور خلاف عقل ہے۔ اس لیے کسی دوسری چیز کو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ ❦

❸ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھجور کے نبیز سے وضو کرنا درست ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس میں آپ نے فرمایا (تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وَمَاءٌ طَهُورٌ) یہ روایت جس طرح عقل کے خلاف ہے اسی طرح سند کے لحاظ سے بھی ضعیف ہے۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ علمائے سلف نے اس کے ضعیف ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ (فتح الباری، ۱/ ۴۷۱)، امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت مختلف اسناد سے آئی ہے لیکن کوئی بھی قابل حجت نہیں ہے۔ (شرح معانی الآثار، ۱/ ۹۴) ملا علی قاریؒ نے سید جمال کا قول نقل کیا ہے کہ اس حدیث کے ضعیف ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح، ۲/ ۱۸۲) جبکہ امام شافعیؒ، امام احمد اور جمہور کے نزدیک نبیز سے وضو کرنا درست نہیں کیونکہ یہ قرآن کی نص کے خلاف ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کا حکم دیا ہے۔ اور ابن مسعودؓ والی مذکورہ روایات ضعیف ہے۔ بلکہ ابن مسعودؓ کے اپنے بیان کے خلاف ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ شب جن میں میں آپ ﷺ کے ساتھ نہ تھا۔ (مسلم: ۴۵۰؛ جامع الترمذی: ۳۲۵۸)۔

❹ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قے اور نکسیر ناقض وضو ہیں۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے ((مَنْ أَصَابَهُ قَيٌّْ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ)) (ابن ماجہ: ۱۲۲۱) ”جسے قے آجائے یا نکسیر پھوٹ پڑے یا پیٹ کی چیز منہ تک آجائے یا ندی آجائے تو وہ نماز سے نکل جائے اور وضو کرے۔“ لیکن یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ امام زلیعی اور حافظ بوسیری نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔ (❦❦❦) بقیہ حاشیا گلے صفحہ پر

❁ امام ابوحنیفہ و شافعی رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قلیل پانی نجاست کرنے سے فوراً نجس ہو جاتا ہے، البتہ کثیر پانی نجاست کرنے سے نجس نہیں ہوگا۔ الا یہ کہ اس کے اوصاف ثلاثہ تبدیل ہوں۔ پھر دونوں اماموں میں کثیر و قلیل کی مقدار میں اختلاف ہے، ابوحنیفہؒ کے نزدیک قلت و کثرت کا مدار مبتلی آدمی کی رائے پر ہے۔ چونکہ ہر آدمی صاحب رائے نہیں ہو سکتا تو متاخرین فقہائے حنفیہ نے اس کی مقدار ۱۰ ہاتھ ۱۰× ہاتھ مقرر کی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو مشکوں کے برابر پانی کثیر مقدار ہے۔ اور اس سے کم قلیل مقدار ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی رحمہ اللہ کے متبعین میں سے امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر دو الگ الگ مشکوں میں ناپاک پانی ہو اور پھر دونوں مشکوں کے پانی کو ایک جگہ اکٹھا کر دیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد الگ کرنے سے پانی پاک ہی رہے گا اور نجاست عود نہیں کرے گی۔ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اگر اصل میں یہ حکم ثابت ہو بھی جائے کہ دو مشکوں کے برابر پانی کثیر ہوتا ہے تو یہ حکم غیر معقول المعنی ہے اور اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں اور جس حکم کی علت عقل میں آنی والی نہ ہو اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ❁

گزشتہ سے پیوستہ ❁❁❁ (نصب الراية، ۱/۳۸؛ مصباح الزجاجة، ۱/۳۹۹) اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ان الفاظ سے ہے (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَاءَ فَتَوَضَّأَ) (جامع الترمذی: ۸۷؛ ابو داؤد: ۲۳۸۱) یہ روایت سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن اس میں آپ کا فعل ذکر کیا گیا ہے جس سے وضو کا باطل ہونا ضروری نہیں معلوم ہوتا نیز وضوء کا لغوی معنی کلی کرنا وغیرہ کا بھی احتمال ہے۔ امام شافعی، امام مالک، ابن تیمیہ، ابن قیم اور البانی رحمہم اللہ کے نزدیک قے اور نکیر نواقض وضو نہیں ہے۔ (بدائع الصنائع ۱/۲۴؛ نیل الاوطار، ۱/۲۸۸؛ مجموع الفتاوی، ۲/۲۳۴؛ تمام المنة، ص: ۱۱۱) رائج بات یہی ہے کہ قے اور نکیر نواقض وضوء نہیں ہے۔ بلکہ ان کی وجہ سے وضو کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ قاعدہ براءة اصلیہ کے خلاف ہے، اور صحابہ کرام جنگوں میں خون سمیت نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ ایک صحابی کو دوران نماز تیر لگا لیکن اس نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔

❁ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کثیر پانی وہ ہوگا جس کی ایک طرف کو حرکت دی جائے تو دوسری طرح متحرک نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ کے نزدیک دس ہاتھ چوڑا اور دس ہاتھ لمبا حوض پانی بھرا ہو تو وہ کثیر ہوگا ورنہ قلیل (الہدایہ، ۱/۱۸؛ المبسوط، ۱/۶۱) امام شافعی، امام احمد اور جمہور کے نزدیک ❁❁❁ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

## چوتھی شرط:

قیاس کی صحت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ علت کا بیان کرنا حکم شرعی کے ثابت کرنے کے لیے ہو، نہ کہ حکم لغوی کو ثابت کرنے کے لیے مثلاً:

❶ احناف کے نزدیک خمر انگور کے اس کچے شیرے کو کہا جاتا ہے جس میں جھاگ پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا ایک قطرہ بھی پینا حرام ہے اگرچہ وہ نشہ آور نہ ہو۔ اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے کیونکہ اس نے قرآن کی نص قطعی کا انکار کیا ہے۔

مَطْبُوحٌ مُنْصَفٌ انگور کے اس شیرے کو کہا جاتا ہے جس کو پکا کر آدھا کر دیا گیا ہو۔ احناف کے نزدیک اس کی وہ مقدار حرام ہوگی جو نشہ آور ہو۔ اور اس سے کم مقدار حرام نہ ہوگی اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا۔

شوافع کے نزدیک مطبوح منصف بھی خمر ہے۔ اس لیے کہ خمر کہتے ہیں ((مَا خَامَرَ الْعَقْلُ)) ”جو عقل پر پردہ ڈال دے۔“ ❷

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ یہ لغت میں قیاس کرنا ہے۔ جبکہ صحت قیاس کے لیے شرط ہے کہ قیاس لغوی حکم کو ثابت کرنے کے لیے نہ ہو بلکہ شرعی حکم کو ثابت کرنے کے لیے ہو۔

گزشتہ سے پیوستہ ❸❹❺) جب پانی دو قلعے ہو تو پلید نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی وصف تبدیل ہو جائے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلْعَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبَثُ)) (جامع الترمذی: ۶۷؛ ابو داؤد: ۶۳)

اس مسئلہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کی بات رائج ہے کیونکہ وہ صحیح احادیث کے مطابق ہے۔ البتہ امام نووی رحمہ اللہ کا یہ استدلال محل نظر ہے کہ پلید منکوں کو اکٹھا کر کے الگ کر دیا جائے تو پاک ہو جاتے ہیں۔

❶ امام شافعی، امام محمد، امام نووی، حافظ ابن حجر اور جمہور محدثین وفقہاء رحمہم اللہ کے نزدیک ”خمر“ ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو نشہ دے۔ صحیح اور رائج بات یہی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے منبر رسول پر دوران خطبہ ارشاد فرمایا: اے لوگو! شراب کی حرمت پانچ اشیاء سے ہے: انگور، کھجور، شہد، گیہوں اور جو۔ ”خمر“ ہر وہ چیز ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے۔ (بخاری: ۵۵۸۱ و مسلم: ۳۰۳۲) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ))

(سنن ابن ماجہ: ۳۳۹۲؛ ابو داؤد: ۳۶۸۱؛ ترمذی: ۱۸۶۵)۔

② احناف کے نزدیک نباش (کفن چور)، سارق (چور) نہیں ہے۔ اس لیے نباش پر قطع کی حد نہیں آئے گا۔ جبکہ شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے۔ اس لیے اس پر بھی قطع کی حد آئے گی۔

شوافع نے نباش کو سارق اس لیے قرار دیا ہے کہ جس طرح سارق دوسروں کا مال خفیہ طریقے سے لینا ہے اس طرح نباش بھی میت کا کفن خفیہ طریقے سے اتار لینا ہے۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ یہ قیاس لغوی حکم کو ثابت کرنے کے لیے ہے، نہ کہ شرعی حکم کو ثابت کرنے کے لیے۔

ملاحظہ: مصنف نے امام شافعیؒ کے اس قیاس کے فاسد ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

① اہل عرب سیاہ گھوڑے کو ادھم کہتے ہیں لیکن کالے جشی کو ادھم نہیں کہتے۔ اسی طرح سرخ گھوڑے کو سرخی کی وجہ سے کمیت کہتے ہیں جبکہ سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے۔ اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوتا تو جشی کو کالا رنگ ہونے کی وجہ سے ادھم اور سرخ کپڑے کو سرخی کی وجہ سے کمیت کہنا چاہیے تھا حالانکہ اس طرح استعمال نہیں ہے۔

② اگر لغت میں قیاس کرنا جائز ہو جائے تو اس سے اسباب شرعیہ باطل ہو جائیں گے اور جس قیاس سے شرعی اسباب باطل ہوں تو وہ قیاس خود باطل ہوگا، مثلاً: شریعت نے سرقہ (چوری) کو احکام کی ایک قسم یعنی قطعید کے حکم کا سبب قرار دیا ہے۔ اگر ہم قطعید کے حکم کو اس چیز کے متعلق کر دیں جو سرقہ سے بھی عام ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ قطعید کا سبب سرقہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہے۔

پانچویں شرط:

صحت قیاس کی پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی جس کو قیاس کیا جا رہا ہے اس کے متعلق قرآن و سنت میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، مثلاً:

① احناف کے نزدیک کفارہ قتل میں مومن گردن کا آزاد کرنا ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً﴾ ❀ لیکن قسم اور ظہار کے کفارہ میں مطلق رقبہ کو

آزاد کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس کے کفارے کے لیے مومنہ کی قید نہیں لگائی گئی۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قسم اور ظہار کے کفارہ میں بھی مومن گردن آزاد کرنا ضروری ہے۔

صاحب کتاب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ قسم اور ظہار کے کفارہ میں نص بیان ہو چکی ہے اور نص میں مطلق رقبہ کی آزادی کا حکم ہے۔ اس لیے اس کو کفارہ قتل پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ ❁

② ظہار کرنے والے کے لیے یہ کفارہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ مباشرت سے قبل ایک غلام آزاد کرے یا دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے۔ اگر روزوں کے درمیان مباشرت کر لی تو دوبارہ نئے سرے سے روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ روزوں کی طاقت نہ ہونے پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طعام میں قبل از مہینے کی قید نہیں ہے۔ اس لیے اگر طعام کے وسط میں مباشرت کر لی، تو نئے سرے سے کفارہ شروع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ روزوں پر قیاس کرتے ہوئے طعام میں بھی قبل از مہینے کی قید لگاتے ہیں۔ صاحب کتاب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ طعام کے بارے میں نص آچکی ہے اس لیے اس کو روزوں پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

③ حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر جانے والا اگر راستے میں روک دیا جائے تو اس کے حلال ہونے کا طریقہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ قربانی کا جانور حد و حرم میں بھیج کر ذبح ہونے تک انتظار میں رہے اور جب جانور ذبح ہونے کا یقین ہو جائے تو احرام کھول کر حلال ہو جائے۔ اگر وہ قربانی کی طاقت نہ رکھتا ہو تو ہمیشہ احرام کی حالت میں رہے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُٗ﴾ ❁

❁ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی بات راجح ہے کہ مطلق کو مومنہ کی قید سے مقید نہ کیا جائے کیونکہ مطلق کو مقید کرنے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہونے کے ساتھ ساتھ سبب بھی ایک ہو۔ لیکن اس جگہ حکم تو دونوں کا ایک ہے لیکن سبب الگ الگ ہے۔ ایک کا سبب ”ظہار“ ہے اور دوسرے کا سبب ”قتل“ ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: الوجیز: ۲۸۶؛ ارشاد الفحول: ۱۴۵، ۱۴۶)۔ ❁ البقرة: ۱۹۶۔

اسی طرح حج تمتع کرنے والے پر قربانی کرنا واجب ہے۔ اگر قربانی کی طاقت نہ ہو تو دس روزے رکھے ان میں سے تین روزے ایام حج میں رکھے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک محصر (جس کو راستے میں روک دیا گیا ہو) کو اگر قربانی کی طاقت نہ ہو تو اس پر حج تمتع کرنے والے کی طرح دس روزے رکھنے واجب ہیں۔ جبکہ احناف کے نزدیک محصر کے لیے روزے رکھنا درست نہیں کیونکہ اس کے لیے الگ نص آچکی ہے۔ ﴿حج تمتع کرنے والا قربانی نہ ہونے کی وجہ سے دس روزے رکھے گا اور ان میں سے تین ایام حج میں ہوں گے اگر ایام حج میں تین روزے نہ رکھ سکے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قربانی کرنا ضروری ہوگا خواہ کسی سے قرض لے کر کرے۔﴾

امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر وہ ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا تو رمضان کے قضا روزوں کی طرح بعد میں جب چاہے رکھ سکتا ہے۔ احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان روزوں کو رمضان کے قضا روزوں پر قیاس کرنا درست نہیں۔ کیونکہ ان کے بارہ میں الگ نص وارد ہو چکی ہے۔ وہ نص حضرت عمرؓ کا اثر ہے کہ جب ان کے پاس ایک آدمی نے آ کر یہ کہا کہ میں نے حج تمتع کیا ہے اور قربانی کے بدلے ایام حج میں روزے نہیں رکھ سکا؟ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: تم اب قربانی کرو۔ تو اس نے کہا میں قربانی نہیں کر سکتا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اپنے قبیلے کے کسی آدمی سے قرض لے لو تو اس نے کہا میرے قبیلے کا کوئی آدمی یہاں نہیں تو حضرت عمرؓ نے اپنے غلام سے کہا اسے ایک بکری کی قیمت دے دو۔

﴿امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محصر آدمی اس وقت احرام کھولے گا جب قربانی حرم میں جا کر ذبح ہونے کا یقین ہو جائے۔ جبکہ جمہور کے نزدیک احصار والی جگہ پر قربانی ذبح کر کے احرام کھول سکتا ہے۔ جمہور کی بات رائج ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حدیبیہ کے مقام پر ہی جانور ذبح کر دیئے تھے۔﴾ (بخاری: ۱۸۰۹) تفصیل کے لیے دیکھئے: (نیل الاوطار، ۳/ ۴۵۳؛ المغنی، ۵/ ۱۹۴؛ بدائع الصنائع، ۲/ ۱۷۷)۔

## فصل

## قیاس شرعی

**سوال** قیاس شرعی کسے کہتے ہیں؟ اور قیاس کی علت کن ذرائع سے معلوم کی جاتی ہے؟  
**جواب** فقہاء نے قیاس کی متعدد تعریفیں کی ہیں، بعض نے یہ تعریف کی ہے: ((تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ لِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا)) ”اصل کا حکم فرع کی طرف پہنچانا دونوں میں علت کے متحد ہونے کی وجہ سے“

اور صاحب کتاب نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ((هُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَاً هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ)) ”کسی غیر منصوص پر وہ حکم مرتب کر دینا جو منصوص والا ہو اس معنی کا لحاظ کرتے ہوئے جو اس حکم کی علت میں ہو۔“ علت کا ہونا کتاب اللہ سے معلوم ہوگا یا سنت رسول ﷺ سے معلوم ہوگا، یا اجماع سے یا مجتہدین کے اجتہاد و استنباط سے معلوم ہوگا۔ مصنفؒ نے ہر ایک کی الگ الگ مثالیں بیان کی ہیں۔ جن کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

کتاب اللہ سے علت کا معلوم ہونا:

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ ظُفُوفٌ عَلَيْكُمْ بِعِصْمٍ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾

اس آیت کریمہ میں گھروں میں کام کرنے والی لونڈیاں اور چھوٹے بچوں کو حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں گھروں میں داخل ہونے سے پہلے اجازت طلب کریں اور ان تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اس کی علت کثرت



طواف بیان کی گئی ہے۔ ہر وقت اجازت طلب کرنے کے حرج کو کثرت طواف کی علت سے ساقط کر دیا۔ نبی ﷺ نے اسی کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جوٹھے کی نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا اور فرمایا: ((لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ)) ❀ مصنف فرماتے ہیں علماء کرام نے کثرت طواف کی علت کی وجہ سے گھر میں رہنے والے جانوروں کو جیسے چوہا، چھپکلی وغیرہ بلی پر قیاس کیا اور نجاست کے حرج کو ساقط کر دیا ہے۔

ملاحظہ:

مصنف رحمہ اللہ نے رخصت افطار کی علت پر ایک جزوی مسئلہ متفرع کیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں، مسافر کے لیے رمضان کے روزے کو افطار کرنے کی رخصت ہے۔ اور مسافر کو یسر (آسانی) پہنچانا، اس کی علت ہے۔ اس معنی کے اعتبار کی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: اگر مسافر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کر کے روزہ رکھ لے تو اس کا یہ روزہ درست ہوگا۔ کیونکہ جب مسافر کو بدنی فائدے کی وجہ سے روزہ افطار کرنے کی رخصت دی گئی ہے تو دینی فائدے کے لیے دوسرا واجب روزہ رکھنے کی اجازت بطریق اولیٰ ثابت ہوئی۔ کیونکہ دینی فائدہ دنیاوی فائدے سے مقدم ہوتا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے دوسرے واجب روزے کی نیت کی تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے آسانی روزہ رکھنے میں ہے اس لیے افطار کی رخصت ساقط ہو جائے گی۔ (صاحبین کی بات راجح معلوم ہوتی ہے۔)

سنت رسول سے علت کا معلوم ہونا

❶ نبی ﷺ نے فرمایا: ((لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُصْطَجِعًا اسْتَرَحَّتْ مَقَاصِلُهُ)) ❀ اس حدیث میں نبی ﷺ نے وضو کے ٹوٹنے کی علت خود بیان فرما دی ہے وہ

❶ ترمذی: ۹۲۔ سنن أبی داود، باب الوضوء من النوم: ۲۰۲؛ جامع الترمذی، باب ما جاء فی الوضوء من النوم: ۷۷۔ ابوداود اور ترمذی کے الفاظ مختلف ہیں مفہوم یہی ہے۔



”اِسْتَرَخَتْ مَفَاصِلُهُ“ (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے چنانچہ جس نیند میں یہ علت پائی جائے گی وہ ناقض وضو ہوگی جیسے ٹیک لگا کر یا تکیہ لگا کر اس طرح سونا کہ اگر اس سہارے کو نکال دیا جائے تو انسان گر جائے۔ اور یہی علت بے ہوشی اور نشے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے، تو ان حالتوں میں بھی وضو باطل ہو جائے گا۔

② حضرت فاطمہ بنت ابی حمیشؓ نے استحاضہ کے خون کے بارہ میں سوال کیا کہ انہیں بہت کثرت سے یہ خون آتا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ((تَوَضَّأُ وَصَلَّى وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرُقٍ أَنْفَجَرَ)) \* آپ ﷺ نے اس حدیث میں خون بہنے کو وجوب وضو کی علت قرار دیا ہے تو یہی علت سینگ کی لگوانے یا زخم وغیرہ کی وجہ سے پائی جائے تو تب بھی وضو باطل ہو جائے گا۔

اجماع سے علت کا معلوم ہونا:

نابالغ بچے کی ولایت باپ کو حاصل ہوتی ہے کیونکہ اس میں علت صغر سنی ہے۔ اور یہی علت نابالغ بچی میں پائی جاتی ہے تو اس کی ولایت بھی باپ کو حاصل ہوگی۔ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے پر باپ کی ولایت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح لڑکی کے بالغ ہونے پر بھی باپ کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ \*

سوال ③ حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی کتنی قسمیں ہیں؟

جواب ③ حکم کے متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو بڑی قسمیں ہیں:

\* حدیث کے الفاظ بالکل مختلف ہیں البتہ ابن ماجہ کے الفاظ کچھ ملتے ہیں وتوضی لكل صلاة و ان قطر الدم علی الحصیر (حدیث: ۴۲۶)؛ جامع الترمذی، باب ماجاء فی المستحاضة: ۱۲۵؛ سنن ابی داود، باب من روی أن الحیضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة: ۲۸۲۔ خون کا ٹکنا ناقض وضو میں سے نہیں ہے۔ جس طرح گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے۔

\* لڑکی کی ولایت کی الگ سے نص موجود ہے۔ نبی ﷺ نے فرمایا: ((لَا نِكَاحَ إِلَّا بِرِلِّیِّ)) (ابوداؤد: ۲۰۸۵؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۱؛ ابن ماجہ: ۱۸۸۱) ایک روایت ہے: ((أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)) (ابوداؤد: ۳۰۸۳؛ جامع الترمذی: ۱۱۰۲؛ ابن ماجہ: ۱۸۷۹) اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہونا۔

① جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو وہ حکم اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ نوع میں متحد ہو، یعنی فرع کا حکم بعینہ اصل کا حکم ہو لیکن دونوں کا محل الگ الگ ہو، مثلاً

① نابالغ لڑکے پر باپ کو نکاح کروانے کی ولایت ہے اور اس کی علت صغر سنی ہے۔ اور یہی علت نابالغ لڑکی میں بھی پائی جاتی ہے تو اس پر بھی باپ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی۔ ❀

② کثرت طواف کی علت کی وجہ سے بلی کے جوٹھے کی نجاست ساقط کر دی گئی ہے اور اسی کثرت طواف کی علت کی وجہ سے گھروں میں رہنے والے دیگر جانوروں کے جوٹھے کی نجاست کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔

③ نابالغ لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا، باپ کی ولایت کو زائل کرنے کی علت ہے۔ اسی علت کی وجہ سے نابالغ لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونے پر باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔ ❀

② جس حکم کو فرع کی طرف متعدی کیا گیا ہو، وہ حکم اصل میں ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ جنس میں متحد ہو۔ یعنی اصل اور فرع کا حکم ایک و صف میں متحد ہو، اور دوسرے میں مختلف۔ اسی بات کو ان الفاظ میں بھی کہہ سکتے ہیں: وہ حکم مضاف میں متحد ہو اور مضاف الیہ میں مختلف ہو، مثلاً:

① کثرت طواف بچوں اور لونڈیوں کے حکم میں اجازت طلب کرنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے، تو کثرت طواف کی اسی علت کی وجہ سے ماں اور گھروں میں رہنے والے دیگر جانوروں کے جوٹھے کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہو جائے گا۔

❀ اس کی الگ دلیل موجود ہے اس لیے قیاس کی ضرورت نہیں۔ جیسے حضرت عروہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَطَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ)) ”نبی ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے شادی کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے کہا۔“ (بخاری: ۵۰۸۱)۔

❀ فرع کی مستقل دلیل موجود ہے اس لیے اس کے قیاس کی بھی ضرورت نہیں ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((لَا يَكُاحُ إِلَّا بِوَلَتِي)) (جامع الترمذی: ۱۱۰۱، ابو داود: ۲۰۸۵)۔

اس مثال میں اصل اور فرع میں علت کثرت طواف ہے اور دونوں کا حکم ایک وصف میں متحد اور دوسرے میں مختلف ہے۔ اصل کا حکم حرج استیذان کا سقوط ہے اور فرع کا حکم حرج نجاست کا سقوط ہے۔ یعنی دونوں کا حکم مضاف (حرج) میں متحد ہے۔ اور مضاف الیہ (استیذان اور نجاست سور) میں مختلف ہے۔

② نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کے تصرف کرنے کی ولایت کی علت صغر سنی ہے اور اسی علت کی وجہ سے نابالغ لڑکی کے نفس میں بھی باپ کے تصرف کرنے کی ولایت ہوگی۔

③ لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا باپ کی ولایت کو زائل کرنے کی علت ہے۔ یہی علت اس کے نفس میں باپ کی ولایت کو زائل کرنے کا سبب بنے گی۔ ❁

❁ سوال ❁ قیاس متحد فی الجنس کی نوع میں تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے، تجنیس علت کی وضاحت کریں؟

❁ جواب ❁ تجنیس علت کا لغوی معنی ہے کہ علت کو ہم جنس بنانا اور اصطلاحاً اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ قیاس کی اس نوع میں علت کا اتنا عام ہونا ضروری ہوتا ہے کہ وہ اصل اور فرع دونوں کو شامل ہو۔ اگر علت عام نہ ہو، جیسے علت اصل میں پائی جائے لیکن فرع میں نہ پائی جائے۔ تو تجنیس علت نہ ہوگی اور قیاس بھی صحیح نہ ہوگا، مثلاً:

چھوٹی بچی اپنے مال میں تصرف کرنے سے عاجز ہوتی ہے اس لیے اس کی ولایت باپ کے لیے ثابت کی گئی ہے۔ اسی طرح چھوٹی بچی اپنے نفس کے تصرف کرنے سے بھی عاجز ہے تو اس کے نفس میں بھی باپ کی ولایت ثابت ہوگئی۔ جس طرح ”عجز عن التصرف“ کی علت عام ہے۔ جس طرح یہ علت مال میں پائی جاتی ہے اسی طرح نفس میں بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی بنا پر دونوں کا حکم ایک ہوگا۔

❁ سوال ❁ قیاس متحد النوع اور متحد الجنس کا حکم کیا ہے؟

❁ جواب ❁ قیاس متحد فی النوع: اس کا حکم یہ ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان فرق بیان کرنے سے حکم باطل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں۔ تو حکم میں بھی

❁ فرع کی الگ دلیل نص کے ذریعہ پائی گئی ہے۔ اس لیے اس میں قیاس درست نہ ہوگا۔

متحد ہوں گے۔ اگر کوئی آدمی دونوں میں فرق بیان کرے تو اس سے یہ قیاس باطل نہیں ہوگا۔  
قیاس متحد فی الجنس: اس کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی تجنیس علت کا انکار کر دے تو قیاس باطل ہو جائے گا، مثلاً:

چھوٹی بچی کے مال میں باپ کو تصرف کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو اس کے نفس میں بھی باپ کو ولایت حاصل ہوگی اگر کوئی اس میں فرق بیان کرے کہ چھوٹی بچی کے مال میں جو باپ کو تصرف حاصل ہے۔ اس میں صخر کی تاثیر زیادہ ہے، کیونکہ مالی ضروریات ابتداء سے انتہاء تک رہتی ہیں۔ اور ان ضرورتوں کو مؤخر بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کی ولایت باپ کو دی گئی ہے لیکن چھوٹی بچی کے نفس میں تصرف کی ضروریات اس قدر نہیں ہوتیں بلکہ نابالغ میں تو شہوت ہوتی ہی نہیں، اور بلوغت کے بعد اس کی ضرورت پیش آتی ہے چونکہ تصرف فی النفس کی ولایت کو تصرف فی المال والا درجہ نہیں ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہوگا، تو اس فرق کے بعد قیاس باطل ہو جائے گا۔

**سوال** جس قیاس میں علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو اس کی مثال سے وضاحت کریں اور ایسے قیاس کا حکم بیان کریں؟

**جواب** صاحب کتاب نے قیاس کی تیسری قسم وہ بیان کی ہے جس میں علت مجتہد کے اجتہاد اور رائے سے معلوم کی گئی ہو، یعنی جب کسی نص میں ایسا وصف پایا جائے جو اس کے حکم کے مناسب ہو تو حکم کی نسبت اسی وصف کی طرف کر دی جاتی ہے اور اسی وصف کو حکم کی علت قرار دے دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہی وصف حکم کے مناسب ہے، مثلاً:

اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت کے بارہ میں فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ ❁

لیکن اللہ تعالیٰ نے شراب کے حرام ہونے کی علت بیان نہیں کی۔

اگر کوئی شراب کی حرمت کی علت اس کا مائع ہونا، رنگ سیاہ ہونا، جھاگ اُبھر آنا وغیرہ بیان کرے تو یہ وصف حکم کے مناسب نہیں ہے البتہ اگر کوئی یہ وصف بیان کرے کہ اس کی

حرمت کی علت نشر ہے تو یہ وصف حرمت کے حکم کے مناسب ہے۔ اس لیے کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مل چکا ہے۔ اور تمام ائمہ و مجتہدین نے اسی وصف کو حرمت کی علت قرار دیا ہے چنانچہ یہ وصف مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کیا گیا ہے۔ ❀ اور جس میں یہ علت پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔

حکم: جس قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو وہ فرق مناسب کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ فرق مناسب سے مراد، اصل اور فرع میں پائے جانے والے وصف میں مناسب فرق کا پایا جانا ہے۔

❀ سوال ❀ قیاس کی مذکورہ اقسام میں علت کے فرق کی وجہ سے قیاس کے مراتب میں کیا فرق ہوگا؟

❀ جواب ❀ قیاس کی مذکورہ تین اقسام میں فرق کی بنا پر، قیاس پر عمل کرنے کے درجات اور مراتب میں مندرجہ ذیل فرق ہوگا:

قسم اول:

جس قیاس کی علت، نص (کتاب و سنت) سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جو گواہوں کے تذکیہ اور عدالت کے بعد ان کی شہادت پر کیا گیا ہو۔

قسم دوم:

جس قیاس کی علت، اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جس کے گواہوں کی عدالت ظاہر ہو لیکن تزکیہ معلوم نہ ہو۔

قسم سوم:

جس قیاس کی علت مجتہد کے اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اس پر عمل کرنا اس فیصلے کی طرح ہوگا جو مستور الحال گواہوں کی گواہی پر کیا گیا ہو۔

❀ یہ علت مجتہد کے اجتہاد سے ہی نہیں بلکہ احادیث رسول سے معلوم کی گئی ہے۔ جسے آپ ﷺ نے فرمایا: (كُلُّ شَرَابٍ أَسْكُرَ فَهُوَ حَرَامٌ) ”ہر شراب اور مشروب حرام ہے۔“ (بخاری: ۲۴۲؛ مسلم: ۲۰۰۱) ایک روایت ہے: (مَا أَسْكُرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ) ”جس چیز کی زیادہ مقدار شراب دے، اس کی کم مقدار بھی حرام ہے۔“ (ابن ماجہ: ۳۳۹۲؛ ابو داؤد: ۳۶۸۱)۔

## فصل

## قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات

❦ سوال: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کون کون سے ہیں؟

❦ جواب: مصنفؒ نے قیاس پر وارد ہونے والے آٹھ اعتراضات بیان کیے ہیں جنہیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ الممانعة ۲۔ القول موجب العلة ۳۔ القلب ۴۔ العکس

۵۔ فساد الوضع ۶۔ الفرق ۷۔ النقص ۸۔ المعارضة

❦ سوال: ممانعت کسے کہتے ہیں؟ اس کی اقسام مع امثله تحریر کریں۔

❦ جواب: ممانعت سے مراد یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل کے کل یا بعض مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ ممانعت کی دو قسمیں ہیں:

## ① منع الوصف:

اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہو، سائل اس وصف کے علت ہونے کا انکار کر دے، مثلاً:

① شوافع کے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی جب شوال چاند نظر آنے پر روزوں کو (ختم) کرنے کا وقت شروع ہو جائے تو صدقۃ الفطر واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے امام شافعیؒ کے نزدیک جس انسان نے وقت افطار کو پالیا اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ اگر وہ رات کو فوت ہو جائے تب بھی صدقۃ فطر اس کے ذمے ہوگا۔

احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب افطار نہیں بلکہ ”رَأْسُ يَمُونُهُ“ (ایسے افراد کا ہونا جن کے اخراجات اور نگرانی کرنا پڑے) ہونا سبب فطر ہے۔ معلل نے صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ”فطر“ کو قرار دیا تھا لیکن مخالف سائل نے اس کا انکار کر دیا۔ چنانچہ مخالف کے ہاں رات کو فوت ہونے والے سے صدقۃ فطر ساقط ہو جائے گا۔ اسی

طرح رات کو پیدا ہونے والا بچہ یا رات کو مسلمان ہونے والے پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ فطر واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے وقت افطار کو نہیں پایا۔

② صاحب نصاب آدمی پر سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اُس سال گزرنے کے بعد اس کا تمام مال ہلاک ہو جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا وجوب ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب سبب ہلاک ہو گیا تو وجوب کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔

② منع الحکم:

منع الحکم سے یہ مراد ہوتا ہے کہ معلل نے جو حکم ثابت کیا ہے، سائل اس کا انکار کر دے، مثلاً:

① زکوٰۃ کے وجوب پر احناف اور شوافع کا اتفاق ہے۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے پر اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور یہ انسان کے ذمہ ہو جاتی ہے اس لیے مال کی ہلاکت سے زکوٰۃ کا وجوب ساقط نہ ہوگا، جیسے قرضدار کی طرف سے قرض کا مطالبہ کرنے کے بعد اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح مال کی ہلاکت سے یہ زکوٰۃ والا فریضہ ساقط نہ ہوگا۔ جبکہ احناف کے نزدیک یہ منع الحکم کے قبیل سے ہے۔ یعنی قرضدار مقروض کے مال سے اپنے قرضے کے مطابق مان لینا چاہے تو مقروض کا منع کرنا حرام ہے۔ ایسی صورت میں مقروض کو چاہیے کہ وہ اپنے مال اور قرضدار کے درمیان سے ہٹ جائے تاکہ قرض دار اپنے قرضے کے مطابق مال وصول سکے۔ مصنفؒ کے نزدیک وجوب ادا کا انکار کرنا ”منع الحکم“ کے قبیل سے ہے۔

② وضو میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو یا تین بالوں پر مسح کرنا فرض ہے۔ اور پورے سر پر نئے پانی سے تین بار مسح کرنا سنت ہے۔ امام شافعیؒ نے سر کے مسح کی تثلیث کو اعضائے مغسولہ پر قیاس کیا ہے۔ احناف اس کا جواب ممانعت الحکم کے انداز میں دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں

کرتے کہ اعضائے مغلولہ میں حکم تکلیف ہے بلکہ فعل غسل کو، محل فرض میں طویل کرنا سنت ہے تاکہ مقدار فرض میں کچھ زیادتی ہو جائے اور وضو میں مقدار فرض کی زیادتی بار بار دھونے سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ نماز کے قیام میں مقدار فرض میں زیادتی قرأت کے لمبا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

③ امام شافعیؒ کے نزدیک غلے کو غلے کے بدلے بیچا جائے تو عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے جس طرح نقدی پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ احناف اس کا جواب ممانعت کے انداز میں دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نقد پر مجلس عقد میں جانین سے قبضہ کرنا ضروری ہے بلکہ نقد کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلے نہ ہو۔ البتہ نقد میں قبضہ کے بغیر تعین نہیں ہو سکتی بلکہ ایک دینار کے عوض دوسرا دینار بدلہ جاسکتا ہے اس لیے مجلس میں قبضہ کے ساتھ تعین ہوگی لیکن غلے میں قبضہ ضروری نہیں بلکہ اشارے سے بھی تعین ہو سکتی ہے۔

سوال ﴿قوله "موجب العلة" سے کیا مراد ہے؟ مثلاً سے وضاحت کریں۔﴾

جواب ﴿قوله "موجب العلة" سے یہ مراد ہوتا ہے کہ سائل وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرے، لیکن اس بات کا دعویٰ کرے کہ علت کا حکم اس حکم کے علاوہ ہے جس کا مغلل نے دعویٰ کیا ہے، مثلاً:

① وضو میں کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونا جمہور کے نزدیک فرض ہے لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "الْمَرَّاقِ" فرما کر کہنی کو دھونے کی حد قرار دیا ہے اور حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی تو مرافق اور کعب دھونے میں شامل نہ ہوں گے جیسے: ﴿اتَّبِعُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ﴾ ﴿مِثْلُ الْيَلِّ﴾، صِيَام میں داخل نہیں، تو مَرَفَقَيْنِ وَكَعْبَيْنِ ساقط کی حد ہوں گے نہ کہ داخل کی حد۔

② امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رمضان کے روزے نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہیں۔ جس طرح رمضان کے روزے کی قضاء کو نیت سے متعین کرنا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ



نے روزے کی فرضیت کو علت قرار دیا ہے۔ جس طرح قضاے رمضان فرض ہے اور نیت سے متعین کرنا فرض ہے اسی طرح رمضان کا روزہ بھی فرض ہے اور اس کو نیت کے ساتھ متعین کرنا ضروری ہے۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم روزے کے فرض ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن اس کا تعین والا حکم تسلیم نہیں کرتے، وہ اس لیے کہ رمضان کے روزے کی تعین شریعت کی طرف سے پائی گئی ہے جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ)) ”البتہ قضاء رمضان کی تعین شریعت کی طرف سے نہیں پائی گئی اس لیے بندے کی تعین ضروری ہے۔“

**سوال** قلب سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** قلب کا لغوی معنی الٹا کر دینے کے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

قسم اول: معلل نے جس چیز کو حکم کی علت بنایا ہو، سائل اس چیز کو معلول یعنی حکم قرار دے اور جس چیز کو معلل نے معلول بنایا ہو سائل اسی چیز کو علت قرار دے، مثلاً:

امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح ایک صاع کو نصف صاع کے بدلے بیچنا منع ہے اسی طرح غلے کی ایک مٹھی کو دو مٹھیوں کے بدلے میں بیچنا بھی منع ہے۔ انہوں نے اناج کو نقدی پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح نقدی کی قلیل و کثیر مقدار میں کمی بیشی جائز نہیں ہے، اسی طرح دیگر کیلی اور وزنی چیزوں میں بھی کمی بیشی جائز نہ ہوگی۔

احناف اس کے جواب میں قلب والی صورت اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قلیل مقدار میں کمی بیشی جائز نہیں تو کثیر مقدار میں بھی جائز نہیں اور غلے کی قلیل مقدار وہ ہوگی جسے شرعی پیمانے سے ماپا جاسکے اور وہ نصف صاع ہے۔ اور غلے کی ایک مٹھی کا کوئی شرعی پیمانہ نہیں ہے۔ چونکہ یہ قلیل مقدار میں شامل نہیں ہوگی اس لیے اس میں کمی بیشی کرنا جائز ہے۔ اس مثال میں شوافع نے جس چیز کو علت بنایا تھا، احناف نے اس کو معلول اور جس کو انہوں نے معلول بنایا اس کو انہوں نے علت بنا دیا ہے۔ ❀

❀ یعنی شوافع کے نزدیک کثیر مقدار میں سود کا جاری ہونا ”علت“ ہے اور قلیل مقدار میں جاری ہونا ”حکم“ ہے۔ اور احناف کے نزدیک قلیل مقدار میں سود کا جاری ہونا ”علت“ ہے اور کثیر مقدار میں جاری ہونا ”حکم“ ہے۔

② اگر کوئی آدمی قتل کر کے حرم میں پناہ لے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا۔ کیونکہ وہ قصاص فی النفس کو قصاص فی العضو پر قیاس کرتے ہیں۔ اور قصاص فی العضو حرم میں بالاتفاق جائز ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرم میں قصاص فی العضو تو جائز ہے لیکن قصاص فی النفس جائز نہیں کیونکہ قرآن نے فرمایا: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انسانی اعضاء مال میں سے ہیں اور جب کسی کا مالی نقصان کرنے کے بعد حرم میں پناہ لی جائے تو اس سے مالی تاوان جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عضو کو تلف کر کے حرم میں پناہ لینے والے سے بھی قصاص لیا جائے گا۔

اس مثال میں امام شافعیؒ کے نزدیک قتل فی النفس کا حرام ہونا، واجب کرتا ہے عضو کے کاٹنے کے حرام ہونے کو یعنی حرم کے جانور کو جان سے قتل کرنا حرام ہے، تو اس کے عضو کو کاٹنا بھی حرام ہے۔ اسی طرح انسان کو قیاس کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانور کے عضو کو کاٹنے کا حرام، واجب کرتا ہے جان سے مارنے کے حرام ہونے کو یعنی جیسے حرم کے شکار کا عضو کاٹنا منع ہے۔ اسی طرح اس کو جان سے قتل کرنا منع ہے۔ لیکن انسان میں اس طرح نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انسان کے اعضاء مال کے حکم میں ہیں تو مال کا نقصان کرنے والے سے حرم میں تاوان لیا جائے گا تو اس طرح اعضاء تلف کرنے والے سے بدلہ لیا جائے گا جبکہ نفس کے قتل کی ممانعت نص قرآن سے ثابت ہے کہ ((مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)) گویا کہ امام شافعیؒ نے جس چیز کو علت بنایا تھا احناف نے اسی چیز کو معلول بنادیا اور یہ بات واضح ہے کہ ایک ہی چیز کا بیک وقت علت اور معلول ہونا محال ہے۔

دوم قسم:

معلل نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہو، سائل اسی وصف کی علت کو حکم کی ضد بنا

دے، مثلاً:

③ امام شافعیؒ کے نزدیک رمضان کے روزے کے لیے تعین نیت ضروری ہے، یعنی جس طرح قضاے رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کے لیے تعین نیت ضروری ہے، اسی طرح

رمضان کا روزہ فرض ہے، تو اس کے لیے بھی تعیین نیت ضروری ہوگی۔ امام شافعیؒ نے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے۔ اور دونوں کے لیے تعیین کے ضروری ہونے کا حکم ثابت کیا ہے احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں فرض ہونے کا وصف تو عدم تعیین نیت کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لیے تعیین نیت شرط نہیں ہوگی۔ اس مثال میں امام شافعیؒ نے فرض ہونے کے وصف کو تعیین کے ضروری ہونے کی علت قرار دیا ہے اور احناف نے فرض ہونے کے وصف کو عدم تعیین کی علت قرار دیا ہے۔

**سوال** عکس کسے کہتے ہیں؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** عکس کا لغوی معنی کسی چیز کو پہلے طریقے کی طرف لوٹا دینا۔ اہل اصول کی اصطلاح میں عکس کا معنی یہ ہے کہ سائل معلل کی دلیل سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے، مثلاً:

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے استعمال والے زیورات پر زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہیں۔ جس طرح کپڑوں پر زکوٰۃ نہیں اسی طرح استعمالی زیورات میں زکوٰۃ نہیں۔ امام شافعیؒ نے دونوں میں علت ”استعمال“ بنائی ہے۔ احناف اس کی دلیل یہ بناتے ہیں کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کی طرح ہیں تو مرد کے استعمال کا سونا (انگوٹھی وغیرہ) میں بھی زکوٰۃ نہیں کرنی چاہیے۔ کیونکہ یہ بھی استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہے۔ جبکہ مردوں کے استعمال سونے میں زکوٰۃ کے فرض ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ احناف کے اس اعتراض پر شوافع اصل اور فرع میں فرق کرنے پر مجبور ہو گئے۔ پھر

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ رائج ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ سونے و چاندی کے عموم میں زیورات بھی شامل ہیں۔ نیز اس کی خاص روایات بھی موجود ہیں۔ چنانچہ ایک عورت اپنی بیٹی سمیت آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی، اس کی بیٹی کے ہاتھ میں سونے کے دو انگلیں تھیں تو آپ نے پوچھا: کیا تم ان کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ تو آپ نے فرمایا: کیا تمہیں یہ پسند ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کے بدلے تمہیں آگ کے دو انگلیں پہنائے؟ یہ سن کر اس عورت نے دونوں انگلیں اتار پھینکیں۔ (ابو داؤد: ۱۵۶۳؛ جامع الترمذی: ۶۳۷) اس طرح حضرت ام سلمہؓ نے سونے کے زیور کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اگر تم اس کی زکوٰۃ ادا کرو تو یہ کمز نہیں ہے۔ (ابو داؤد: ۱۵۶۴؛ دارقطنی: ۱۰۵/۲) اسی بات کے قائل ہیں ابن حزم، امیر صنعانی، ابن منذر، ابن باز..... رحمہم اللہ تعالیٰ

شوافع نے یہ فرق ظاہر کیا کہ مردوں کے لیے زیورات استعمال کرنا حرام ہے۔ جب مردوں کے لیے زیورات استعمال کرنا شرعاً ثابت ہی نہیں، جبکہ عورتوں کے لیے زیورات کا استعمال جائز اور ثابت ہے۔ اس لیے عورتوں کے زیورات کو استعمال کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح ہو گا۔ جبکہ مردوں کے لیے درست نہ ہو گا۔

**سوال** فساد وضع سے کیا مراد ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** استدلال کرنے والا حکم کی علت، ایسے وصف کو قرار دے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو یعنی استدلال کرنے والے نے قیاس میں جس حکم کو علت بنایا ہو، سائل اس پر اعتراض کرے کہ قیاس کی یہ وضع ہی فاسد ہے۔ کیونکہ جس علت کو وصف بنایا گیا ہے وہ وصف علت بننے کے لائق ہی نہیں، مثلاً:

① اگر غیر مسلم خاوند بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اور فساد نکاح کی علت اسلام کا انکار ہوگی۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خاوند بیوی میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے پر فوراً نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اور فساد نکاح کی علت اسلام لانے کا وصف ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح اختلاف دین کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جاتا ہے جیسے خاوند بیوی دونوں مسلمان ہوں اور ایک مرتد ہو جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کافر ہوں اور ایک مسلمان ہو جائے تو اسی اختلاف دین کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جائے گا۔ احناف فساد وضع کے انداز میں جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام لانے کا وصف، ملک نکاح کے زائل ہونے کے حکم کے مناسب نہیں ہے۔

② اگر آدمی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو اس کا لونڈی سے نکاح کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ گویا کہ امام شافعیؒ نے لونڈی سے نکاح کے ناجائز ہونے کی علت آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کو بنایا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں لونڈی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور وہ فساد وضع کے طور پر اس طرح جواب دیتے ہیں کہ

اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ رائج ہے۔

آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھنے کا وصف لونڈی سے نکاح کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ چنانچہ آزاد عورت سے نکاح کے قادر ہونے کا وصف، لونڈی سے نکاح کے عدم جواز میں مؤثر نہ ہوگا۔

ملاحظہ:

صاحب کتاب نے چھٹا اعتراض ”فرق“ کا بیان نہیں کیا ہے چونکہ اس کا ذکر قیاس کی دو قسموں یعنی قیاس متحد فی النوع اور قیاس متحد فی الجنس میں گزر چکا ہے۔ اس لیے دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

**سوال** نقض اور معارضہ کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟ اور دونوں میں فرق واضح کریں۔

**جواب** مناقضہ: کسی قیاس میں علت کا پایا جانا اور حکم کا نہ پایا جانا مناقضہ کہلاتا ہے۔ یعنی ایک جگہ قیاس میں جس وصف کو علت بنایا تھا وہ وصف کسی دوسری جگہ بھی پایا جائے لیکن حکم وہ نہ پایا جائے، مثلاً:

امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم اور وضو دونوں سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اور تیمم میں نیت بالاتفاق لازمی ہے تو وضو میں بھی لازمی ہوگی گویا کہ امام شافعیؒ نے طہارت کے وصف کو علت قرار دیا ہے۔

احناف بطور نقض یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ وصف نجس کپڑے اور برتن میں بھی پایا جاتا ہے تو اس میں بھی نیت کے فرض ہونے کا حکم ہونا چاہیے تھا۔ جبکہ وہ بالاتفاق فرض نہیں ہے۔ معارضہ: سائل مسئلہ کی دلیل کے خلاف ایسی دلیل پیش کرے جس سے مسئلہ کا حکم باطل ہو جائے اسے معارضہ کہتے ہیں، مثلاً:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں سر کا مسح بھی مغسولہ اعضاء کی طرح رکن ہے، جس

**وضو میں نیت کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کا نظریہ راجح ہے۔ جیسے گزشتہ میں تفصیل ہو چکی ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ، حافظ ابن حجرؒ، ابن قیمؒ، ابن حزمؒ اور امام شوکانیؒ تمام کا یہی موقف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے فتح الباری، ۱/۱۴؛ الام، ۱/۱۲۹؛ المغنی، ۱/۱۱۰؛ المحلی، ۱/۱۳۱)۔**

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مناقضہ میں دلیل کا بطلان ہوتا ہے۔ جبکہ معارضہ میں حکم کا بطلان ہوتا ہے۔

**✽ سر کے مسح کے بارے میں زیادہ رائج بات یہی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا جائے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ((مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً)) پھر فرمایا کہ میں نے تمہیں رسول اللہ ﷺ کے وضو کا طریقہ بتلانا مناسب سمجھا ہے۔**

(مسند احمد، ص ۴۸؛ ابوداؤد، سنن، ج ۱، ص ۲۰۳؛ ابن ماجہ، سنن، ج ۱، ص ۶۵)۔ اس لیے جواز اس کا بھی ہے۔ دیکھئے (ابوداؤد، ص ۷۰)۔

## فصل

## حکم کا علت اور سبب کے ساتھ تعلق

**سوال** حکم، سبب اور علت کی تعریف کیجیے؟ اور حکم کا تعلق علت اور سبب کے ساتھ بیان کیجیے۔

**جواب** حکم کی تعریف: شرعی خطاب کے بعد مکلف کے فعل کو جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اسے حکم کہتے ہیں، خواہ وہ کیفیت فرض و واجب کی ہو یا ندب، حرمت اور کراہت کی ہو یا کم از کم اباحت کی ہو۔

سبب کی تعریف: جو کسی چیز تک کسی واسطے کے ساتھ پہنچنے کا ذریعہ ہو، اسے سبب کہا جاتا ہے، مثلاً:

راستہ پر چل کر انسان منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ تو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے راستہ سبب ہے اور چلنا واسطہ ہے۔ اسی طرح ڈول کے ساتھ پانی نکالنا، ڈول رسی کے ذریعے پانی تک پہنچتا ہے تو ڈول کا پانی تک پہنچنا سبب اور رسی واسطہ ہے۔

علت کی تعریف: جو چیز سبب اور حکم کے درمیان واسطہ ہو اسے علت کہتے ہیں یا اس طرح کہیں جو وصف، حکم کی پہچان کرانے والا ہو اسے علت کہا جاتا ہے۔

شرط کی تعریف: وہ چیز جس پر حکم کا وجود موقوف ہو، اور اس کے عدم سے حکم نہ پایا جائے۔ اسے شرط کہتے ہیں۔ جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے۔

مختصر یہ کہ جو چیز حکم تک پہنچانے کا کسی واسطہ سے ذریعہ ہو اسے سبب اور واسطے کو علت اور جو حکم پہنچانے کا نہ ذریعہ ہو اور نہ واسطہ بلکہ اس کے وجود پر حکم موقوف ہو اسے شرط کہتے ہیں۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل امثلہ سے واضح ہوتا ہے:

اصطبل کا دروازہ کھول دیا گیا اور گھوڑا بھاگ کر گرم ہو گیا۔ اس مثال میں گھوڑے کا گرم ہونا حکم ہے اصطبل کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور گھوڑے کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے۔

② پنجرے کا دروازہ کھولنے سے پرندے کا اڑ کر گم ہو جانا۔ اس مثال میں پرندے کا گم ہو جانا حکم ہے، پنجرے کا دروازہ کھولنا سبب ہے اور اس کا اڑ کر جانا علت ہے۔

③ غلام کی زنجیر کا کھول دینا اور اس کا بھاگ کر گم ہو جانا۔ اس مثال میں غلام کا گم ہو جانا حکم ہے، زنجیر کا کھولنا سبب ہے اور اس کا بھاگنا علت ہے۔

**سوال** جب سبب اور علت اکٹھے ہو جائیں تو حکم کی اضافت کس طرف کی جاتی ہے؟  
امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** جب سبب اور علت کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں تو حکم کی اضافت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لیے علت حکم میں موثر ہوتی ہے اور اس کا تعلق حکم کے ساتھ قوی ہوتا ہے۔ جبکہ سبب تو صرف حکم تک پہنچانے والا ہوتا ہے حکم میں موثر نہیں ہوتا اور اس کا تعلق حکم کے ساتھ قوی بھی نہیں ہوتا البتہ جب علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا دشوار ہے تو پھر سبب کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ اور علت کی طرف حکم کی نسبت اس وقت دشوار ہوتی ہے۔ جب سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل واقع نہ ہو۔ مصنف نے اس مسئلہ کی وضاحت پانچ مثالوں سے کی ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

① کسی آدمی نے بچے کو چھری دی اور بچے نے چھری سے اپنے آپ کو قتل کر دیا۔ تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور بچے کا اپنے آپ کو قتل کرنا علت ہے۔ اور یہ علت فاعل مختار کا فعل ہے ایسے قتل کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور سبب کی طرف نہیں کی جائے گی البتہ اگر چھری بچے کے ہاتھ سے خود بخود گر کر زخمی کر دے تو اب زخم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔ کیونکہ سبب اور حکم کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہیں ہے۔

② کسی آدمی نے بچے کو گھوڑے پر سوار کر دیا اور بچے نے گھوڑے کو ہانک دیا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا دیت کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ گھوڑے پر سوار کرنا مرنے کا سبب ہے اور بچے کا گھوڑے کو ہانکنا مرنے کی علت ہے اور یہ فاعل مختار کا فعل ہے سبب اور علت کے پائے جانے کے وقت حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، البتہ اگر بچے نے گھوڑے کو نہ ہانکا ہو بلکہ وہ خود بخود گر کر فوت ہو جائے تو اب حکم کی نسبت سبب کی طرف



کی جائے گی اور سوار کرنے والے سے دیت وصول کی جائے گی۔

③ ایک آدمی نے چور کو کسی مال کی دلالت کردی اور چور نے اس مال کو چرالیا تو دلالت کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ چور کا چوری کرنا مال کے ضائع ہونے کی علت ہے اور دلالت کرنا اس کا سبب ہے۔ جب سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے۔

④ کسی آدمی نے قاتل کو مقتول کی دلالت کردی اور قاتل نے جا کر اس کو قتل کر دیا تو راہنمائی کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ راہنمائی کرنا سبب ہے، اور قاتل کا قتل کرنا یہ علت ہے جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اس لیے راہنمائی کرنے والے پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

⑤ کسی آدمی نے ڈاکوؤں کو قافلے کی راہنمائی کردی تو انہوں نے جا کر قافلہ مار ڈالا تو راہنمائی کرنے والے پر تاوان نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ راہنمائی کرنا ڈاکہ ڈالنے کا سبب ہے اور ڈاکوؤں کا مال چھیننا علت ہے۔ جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے۔ اس لیے ڈاکوؤں کی راہنمائی کرنے والے پر تاوان نہیں آئے گا۔

سوال: جب سبب اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے، تو مودع اور غیر محرم کا شکار کی راہنمائی کرنے والے مسئلہ میں حکم کی نسبت سبب کی طرف کیوں کی جاتی ہے؟

جواب: مودع پر ودعیت کا ضمان اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس نے ودعیت کی حفاظت نہیں کی جو اس پر واجب تھی اور اس نے واجب حفاظت کو ترک کر کے جرم کا ارتکاب کیا ہے اور اسی جرم کی وجہ سے اس پر ودعیت کا تاوان واجب ہوگا چنانچہ ودعیت کی طرف راہنمائی کرنے کی وجہ سے تاوان نہیں آئے گا بلکہ واجب حفاظت کو ترک کرنے کے جرم کے ارتکاب کی وجہ سے تاوان آئے گا۔

محرم آدمی کے شکار کی طرف راہنمائی کرنے کی وجہ سے تاوان اس لیے آئے گا کہ اس نے ممنوعاتِ احرام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا ہے۔ جس طرح حالت احرام میں خوشبو

لگانا اور سلعے ہوئے کپڑے پہننا منع ہے۔ اسی طرح شکار کی طرف اشارہ کرنا بھی منع ہے۔ یہ تاوان شکار پر رہنمائی کی وجہ سے نہیں بلکہ احرام کے منافی کام کرنے کی وجہ سے ہوگا۔

ملاحظہ: جب محرم پر دلالت کی وجہ سے تاوان نہیں آتا بلکہ ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضمان آتا ہے۔ تو شکار پر صرف رہنمائی کرنے سے ہی ضمان آ جانا چاہیے، اگرچہ غیر محرم اس کا شکار کر سکے یا نہ کر سکے؟

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ محرم کا شکار کی طرف راہنمائی کرنے سے جنایت کرنا اس وقت ثابت ہوگا جب غیر محرم شکار کر لے۔ اگر وہ جانور کو شکار نہ کر سکے تو محرم کی جنایت کا اثر ہی ختم ہو جائے گا اس لیے شکار کو قتل کرنے سے پہلے جنایت ثابت نہیں ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے دوسرے کو زخمی کر دیا اور پھر وہ زخم درست ہو گیا۔ اور قاضی کی عدالت میں پہنچنے سے پہلے زخم مندمل ہو گیا تو مجرم کے جرم کا اثر ختم ہو جائے گا۔ اور اس سے زخم کا تاوان نہیں لیا جائے گا۔

**سوال** سبب، علت کے معنی میں کب ہوتا ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

**جواب** جس جگہ علت، سبب کی وجہ سے پیدا ہو تو وہ سبب علت کے معنی میں لیا جاتا ہے کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو وہ سبب فقط سبب نہیں رہتا بلکہ علت علت کے معنی میں ہو جاتا ہے اور جب سبب علت علت کے معنی میں ہو تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کردی جاتی ہے، مثلاً:

① کوئی آدمی کسی جانور کو ہانک کر لے جا رہا تھا تو اس جانور نے کوئی چیز تلف کر دی تو ہانکنے والا انسان تاوان کا ضامن ہوگا۔ اس مثال میں چیز کا تلف ہونا حکم ہے، انسان کا جانور کو ہانکنا اس کا سبب ہے اور جانور کا چلنا اس چیز کے تلف ہونے کی علت ہے لیکن یہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ جانوروں کو ہانکنے کے بعد وہ چلنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اس مثال میں سبب علت کے معنی میں ہے تو حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔

② کسی آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کر دیا اور قاضی نے گواہوں کی گواہی پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا اور بعد میں گواہوں کی گواہی کا بطلان ظاہر ہو گیا، تو مال کا تاوان گواہوں پر

آئے گا جو ان سے وصول کر کے مدعی علیہ کو دیا جائے گا۔ اس مثال میں مدعی علیہ کے مال کا تلف ہونا حکم ہے، گواہوں کی گواہی سبب ہے اور قاضی کا فیصلہ علت ہے۔ لیکن یہ ایسی علت ہے جو سبب کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ عادل گواہوں کی گواہی پر قاضی فیصلہ دینے پر مجبور ہوتا ہے جس طرح جانور ہانکنے سے وہ چلنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس لیے حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی اور تاوان گواہوں پر آئے گا۔

**سوال** سبب کو علت کے قائم مقام کب بنایا جاتا ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

**جواب** جب حقیقی علت پر اطلاع پانا دشوار ہو تو سبب کو علت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ تاکہ مکلف پر حکم کا معلوم کرنا آسان ہو جائے۔ جب سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جائے تو شرعی حکم کا دار و مدار سبب پر ہوگا۔ اور حقیقی علت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، مثلاً:

① گہری نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ وضو کا ٹوٹنا حکم ہے اور خروج ریح علت ہے اور گہری نیند اس کا سبب ہے چونکہ علت کا معلوم کرنا دشوار ہے اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

② خلوت صحیحہ کی وجہ سے مکمل حق مہر اور عدت لازم ہوتی ہے۔ حق مہر اور عدت کا ہونا حکم ہے۔ منکوحہ سے وطی علت ہے اور خلوت صحیحہ اس کا سبب ہے۔ اس میں علت معلوم کرنا دشوار ہے اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔ اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کردی گئی ہے۔

③ سفر میں نماز کا قصر اور روزے کا افطار کرنا۔ سفر میں نماز کو قصر کرنا اور روزے کو افطار کرنا حکم ہے۔ اس کی علت مشقت ہے اور سفر سبب ہے۔ چونکہ علت معلوم کرنا دشوار ہے اس لیے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا اور حکم کی نسبت سبب کی طرف کردی گئی ہے۔

**سوال** غیر سبب کو کب سبب قرار دیا جاتا ہے؟ امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** کبھی غیر سبب کو توسعاً اور مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً:

① قسم کو کفارے کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں قسم کفارے کا سبب نہیں بلکہ سبب قسم کا توڑنا ہوتا ہے کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے۔ سبب اور حکم کے درمیان منافات نہیں ہوا کرتی جبکہ قسم اور حکم کے درمیان منافات ہے کیونکہ جب تک قسم باقی ہے کفارہ

نہیں آئے گا اور جب کفارہ آئے گا تو قسم نہیں رہے گی بلکہ ٹوٹ جائے گی۔

② اگر کسی حکم کو شرط پر معلق کیا جائے تو مجازاً تعلیق کو حکم کا سبب کہہ دیا جاتا ہے۔ حقیقت میں تعلیق حکم کا سبب نہیں ہوتی کیونکہ سبب اور حکم میں منافات نہیں ہوتی۔ جبکہ تعلیق اور حکم میں منافات پائی جاتی ہے، جیسے کسی نے کہا: جب تک دخول دار نہ ہوگا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور جب دخول دار کی شرط پائی جائے گی تو طلاق واقع ہوگی تو ثابت ہوا کہ تعلیق اور حکم میں منافات ہے جب تعلیق اور حکم میں منافات ہے تو یہ اس کا سبب کیسے بن سکتی ہے؟

## فصل

## احکام شرعیہ کا اپنے اسباب کے ساتھ تعلق

**سوال** احکام شرعیہ اپنے اسباب کے متعلق ہوا کرتے ہیں اس کی وضاحت کریں؟ اور اہم شرعی احکام کے اسباب بیان کیجیے۔

**جواب** جو احکام شرعیہ اصول اربعہ سے ثابت ہو کر ہم پر واجب ہوتے ہیں وہ تمام اسباب کے متعلق ہوتے ہیں، چونکہ تمام احکام اللہ تعالیٰ کے لازم کرنے کی وجہ سے ہم پر لازم ہوتے ہیں اور بندوں کو ان کے حقیقی وجوب کا علم نہیں ہو سکتا، اسی لیے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندے کو حکم کے واجب ہونے کا علم ہو جائے اور وہ علامت سبب ہے چونکہ احکام کے حقیقی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور یہ اسباب ان احکام کے حقیقی وجوب پر علامت ہوتے ہیں اور ان علامات کے ذریعے ہم پہچان سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ہم پر واجب ہے یا نہیں۔ اگر سبب موجود ہو تو حکم واجب ہوگا ورنہ نہیں، مثلاً:

نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اور وقت نماز کے وجوب پر علامت ہے یعنی جب وقت آئے گا تو نماز واجب ہوگی اگر وقت نہ ہو تو نماز واجب نہ ہوگی۔

مصنفؒ نے نماز کے وجوب کا سبب وقت کو قرار دینے پر دو دلیلیں پیش کی ہیں:

① نماز کی ادائیگی کا خطاب بندے کی طرف وقت کے داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ اللہ کا خطاب (اَقِمِ الصَّلٰوةَ) سورج کے ڈھلنے سے پہلے بندے کی طرف متوجہ نہیں ہوتا، بلکہ دلوک شمس کے بعد متوجہ ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔

نماز کا وجوب ان لوگوں پر بھی ثابت ہوتا ہے جن کو شریعت کا خطاب شامل نہیں ہوتا،

جیسے: سویا ہوا یا بے ہوش آدمی۔ سوئے ہوئے آدمی کی طرف شریعت کا خطاب متوجہ نہیں ہوتا لیکن نماز اس پر بھی واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ نماز کا سبب وقت ہے نہ کہ کوئی اور چیز۔

ملاحظہ: نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے۔ نفس وجوب سبب (وقت) سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا، خطاب (امر) سے ثابت ہوتا ہے جب سبب اور خطاب میں فرق ہے تو ان سے ثابت ہونے والے دونوں وجوبوں میں بھی فرق ہوگا۔

گویا وقت جو نماز کا سبب ہے اس کی وجہ سے نماز کا وجوب آتا ہے۔ اور صیغہ امر کی وجہ سے اس وجوب کی ادائیگی کا مطالبہ ہوتا ہے۔ جیسے کوئی کہے: "أَدِّمَنَّ الْمَبِيعَ" یا "أَدِّنْفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ" قیمت کا نفس وجوب، عقد بیع سے اور نفقہ کا نفس وجوب، عقد نکاح سے ثابت ہو چکا ہوتا ہے۔ خطاب کے صیغے سے اس وجوب کو ادا کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔

**سوال** نماز کے وجوب کا سبب کونسا وقت ہوتا ہے؟ امثلہ سے واضح کریں۔

**جواب** جب دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت ہے تو اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ وقت کا اول جزء نماز کے وجوب کا سبب ہوتا ہے نہ کہ مکمل وقت۔ کیونکہ اگر مکمل وقت کو نماز کے وجوب کا سبب قرار دیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ نماز کو وقت کے بعد ادا کیا جائے۔ کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ جب مکمل وقت نماز کے وجوب کا سبب ہوگا تو پھر نماز وقت کے بعد ادا کرنا ہوگی حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نماز کے وجوب کا سبب مکمل وقت نہیں بلکہ وقت کے جزء اول کا اتنا حصہ ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے۔

**سوال** اگر جزء اول میں فرض ادا نہ کیا جائے تو پھر کونسا وقت سبب بنے گا؟

**جواب** اگر وقت کے پہلے جزء میں واجب ادا نہ کیا جائے تو سبب وقت کے دوسرے جزء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اس کی مندرجہ ذیل دو صورتیں ہیں:

① اگر وقت کے پہلے جزء میں واجب ادا نہ کیا جائے تو سبب دوسرے جزء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اگر دوسرے میں بھی ادا نہ کیا جائے تو سبب تیسرے جزء کی طرف منتقل ہو جائے

گا، حتیٰ کہ آخری وقت میں جا کر وجوب ٹھہر جائے گا۔ وقت کے اس آخری جزء میں بندے کی حالت کا اور وقت کے اس آخری جزء کی صفت، دونوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اس آخری جزء میں بھی ادا نہ کرنے کی صورت میں قضاء لازم آئے گی اور بندہ گنہگار ہوگا۔ چونکہ وقت کے آخری جزء میں بندے کی اہلیت کا اعتبار کیا جاتا ہے: اسی لیے مصنفؒ نے مثال دیتے ہوئے فرمایا: اگر کوئی بچہ ظہر کے ابتدائی وقت میں نابالغ تھا اور آخری وقت میں بالغ ہو گیا، یا کوئی اول وقت میں غیر مسلم تھا اور آخری وقت میں مسلمان ہو گیا، یا عورت اول وقت میں حیض والی تھی اور آخری وقت میں پاک ہو گئی تو ان تمام صورتوں میں نماز فرض ہو جائے گی۔ اور اس کے برعکس وقت کے پہلے وقت میں اہلیت پائی جاتی ہو اور آخری وقت میں نہ پائی جائے تو نماز ساقط ہو جائے گی، جیسے عورت پہلے وقت میں پاک تھی اور آخری وقت میں حیض و نفاس میں مبتلا ہو گئی۔ اور اسی پر مسافر کو قیاس کیا جائے گا کہ اگر وہ پہلے وقت میں مسافر تھا اور آخری وقت میں مقیم ہو گیا تو مکمل نماز ادا کرے گا اور اگر پہلے وقت میں مقیم تھا اور آخر میں مسافر ہو تو نماز قصر ادا کرے گا۔ چونکہ وقت کے آخری جزء کی صفت کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے، تو اس لحاظ سے اگر آخری وقت کامل ہو تو وجوب کامل آئے گا اگر ناقص ہو تو وجوب بھی ناقص آئے گا۔ صاحب کتابؒ نے اس کی مثال یہ دی ہے کہ فجر کی نماز کا آخری وقت بھی کامل ہے تو اس کا وجوب کامل ہوگا۔ اگر کسی نے طلوع شمس سے قبل نماز شروع کی اور مکمل کرنے سے پہلے سورج طلوع ہو گیا، تو احناف کے نزدیک اس کی نماز نہ ہوگی جبکہ عصر کی نماز غروب شمس سے قبل شروع کرنے سے اور غروب شمس کے بعد مکمل کرنے سے ادا ہو جائے گی۔ ❀

② دوسری صورت یہ ہے کہ وقت کا ہر جزء مستقل سبب ہے یعنی سبب پہلے جزء سے دوسرے جزء کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ مصنفؒ کے نزدیک یہ دوسرا طریقہ پسندیدہ ہے۔ کیونکہ

❀ امام شافعی، امام احمد، حافظ حجر، امام شوکانی اور دیگر علماء کرام کے نزدیک فجر اور عصر کی نماز کی ایک رکعت وقت کے اندر پڑھ لینے سے اور باقی رکعات طلوع شمس یا غروب شمس کے بعد ادا کر لینا درست ہے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”جس نے طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی تو اس نے صبح کی نماز کو پالیا اور جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی تو اس نے عصر کو پالیا۔“ (بخاری: ۵۷۹؛ مسلم:

سبیت کے انتقال کے قائل ہونے سے اس سبیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا لازم آتا ہے۔ اور جو چیز شریعت سے ثابت ہو جائے اس کو باطل قرار دینا جائز نہیں۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اس طرح ایک کی بجائے کئی اسباب ثابت ہوں گے، زیادہ اسباب ثابت ہونے کی وجہ سے زیادہ وجوب ثابت ہوں گے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسرا جزء بھی وہی ثابت کرتا ہے جو پہلے جزء نے ثابت کیا ہوتا ہے۔ اور اس طرح وجوب میں تعدد ثابت نہیں ہوتا، یہ اسی طرح ہے جیسے ایک حکم کی کئی علتیں ہوں یا ایک مقدمہ کے کئی گواہ ہوں اور اس سے تعدد ثابت نہیں ہوتا۔

**سوال** روزہ، زکوٰۃ، حج، صدقہ فطر، اور عشر کے وجوب کے اسباب تحریر کریں؟  
**جواب** روزے کے وجوب کا سبب:

روزے کے وجوب کا سبب شہر رمضان ہے: کیونکہ شارع کا خطاب اسی وقت متوجہ ہوتا ہے جب یہ مہینہ آتا ہے۔ نیز روزے کی اضافت بھی اسی مہینے کی طرف کرتے ہوئے فرمایا: ”صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ“  
 زکوٰۃ کے وجوب کا سبب:

زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ایسے مال کا ہونا ہے جس میں حقیقتاً بڑھوتی پائی جائے، جیسے مال تجارت، مویشی جانور وغیرہ یا حکماً بڑھنے والا قرار دیا جائے، جیسے سونا، چاندی یہ بذات خود تو نہیں بڑھتے البتہ تجارت میں لگانے سے بڑھوتی ہوتی ہے۔  
 حج کے وجوب کا سبب:

حج کے وجوب کا سبب بیت اللہ ہے کیونکہ حج کی اضافت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے جیسے:  
 ﴿وَاللّٰهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ﴾

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صاحب استطاعت آدمی پر زندگی بھر میں ایک حج فرض ہے۔ اس لیے کہ اس کا سبب ایک ہے جس میں تکرار نہیں ہے تو سبب (فریضہ حج) میں بھی تکرار نہیں ہوگا کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ کا وجود ہے اگر کسی آدمی نے حج فرض ہونے سے پہلے حج



ادا کر لیا اور بعد میں صاحب استطاعت بھی ہو گیا تو پہلے ادا کیا ہو حج فرض کے قائم مقام ہوگا۔ کیونکہ اس نے حج فرض ہونے سے پہلے حج کیا ہے وہ سبب پائے جانے کے بعد کیا ہے اور سبب پائے جانے کے بعد مسبب پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور حج کا مسئلہ زکوٰۃ کے مسئلہ کے خلاف ہے کیونکہ زکوٰۃ کا سبب نصاب ہے لہذا نصاب کے پائے جانے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے سے وہ ادا نہیں ہوگی بلکہ وہ عام صدقہ ہوگا۔

**صدقہ فطر کے وجوب کا سبب:**

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسے افراد ہیں جن کی نگرانی اور حفاظت ذمے میں ہوتی ہے، چونکہ یہ افراد عید کا چاند نظر آنے سے قبل بھی پائے جاتے ہیں، لہذا صدقہ فطر پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے۔

**عشر کے وجوب کا سبب:**

عشر کے وجوب کا سبب وہ زمین ہے جس میں حقیقتاً فصل پیدا ہوتی ہو اور اس میں محض زمین کی صلاحیت کا پایا جانا، وجوب عشر کے لیے کافی نہ ہوگا۔

**خراج کے وجوب کا سبب:**

خراج کا سبب وہ زمین ہے جو کاشت کی صلاحیت رکھتی ہو، حقیقتاً اس میں فصل کی کاشت ہو یا نہ ہو۔

**سوال** وضو اور غسل کے وجوب کا سبب بیان کریں نیز وضو کے سبب میں اختلاف کا تذکرہ کریں۔

**جواب** جمہور کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب نماز ہے۔ یہی وجہ ہے جس پر نماز واجب ہے اس پر وضو واجب ہوگا اور جن پر نماز واجب نہیں اس پر وضو بھی واجب نہ ہوگا، جس طرح حیض و نفاس والی عورتیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک وضو کے وجوب کا سبب حدث ہے جب حدث ہوگا تو وضو کرنا لازم ہوگا۔ اور جب حدث نہ ہو تو وضو کرنا لازم نہیں ہوگا۔ غسل کے وجوب کا سبب حیض و نفاس یا جنابت کا طاری ہونا ہے۔ کیونکہ جب تک یہ چیزیں نہ ہوں تو غسل کا کرنا واجب نہ ہوگا۔

## علت پر حکم مرتب ہونے کے موانع

**سوال** علت پر حکم مرتب ہونے کے کتنے موانع ہیں؟ ہر ایک کی امثلہ سے وضاحت کریں۔

**جواب** اگر علت شرعیہ پائی جائے مگر اس پر حکم شرعی مرتب نہ ہو، تو اسے ”مانع“ کہتے ہیں۔ موانع کی تعداد میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض نے تین، بعض نے چار اور بعض نے پانچ موانع ذکر کیے ہیں۔ قاضی ابوزید دہلوی نے چار موانع کا ذکر کیا ہے جنہیں مصنف نے بیان کیا ہے:

۱۔ انعقاد علت سے مانع

۲۔ اتمام علت سے مانع

۳۔ ابتداء حکم سے مانع

۴۔ دوام حکم سے مانع

ہر ایک کی وضاحت مندرجہ ذیل ہے:

**① انعقاد علت سے مانع:**

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت ہی منعقد نہ ہو۔ جب حکم کی علت ہی نہ پائی جائے تو یقیناً حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ یہ حقیقت میں مانع نہیں ہے، بلکہ اسے مجازاً مانع کہا جاتا ہے۔ مثلاً: آزاد آدمی، مردار یا خون کی بیج۔ ایجاب و قبول کے بعد اس کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ یعنی مشتری کا مالک ثابت ہونا اور بائع کے لیے ثمن کا ثابت ہونا ضروری ہوتا ہے لیکن مذکورہ تینوں چیزیں عمل میں نہ ہونے کی وجہ سے ایجاب و قبول کے باوجود ملک کا فائدہ نہیں دیں گی۔ احناف کے نزدیک دیگر تعلیقات کا حکم بھی یہی ہے۔ یعنی تعلیقات انعقاد علت سے مانع ہوتے ہیں۔

**② اتمام علت سے مانع:**

اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی علت پائی جائے مگر پوری علت نہ پائی جائے، مثلاً: ① کسی آدمی کے پاس سال کے ابتداء میں نصاب کی مقدار مال تھا جو وجوب زکوٰۃ کی علت ہے لیکن سال پورا ہونے سے پہلے تمام مال ہلاک ہو گیا تو وجوب کی یہ علت پوری نہ

ہوئی، تو اس پر وجوب زکوٰۃ کا حکم بھی مرتب نہ ہوگا۔

② مدعی کے ثبوتِ دعویٰ کی علت دو گواہوں کی گواہی ہے۔ اگر ایک گواہ نے مدعی کے حق میں گواہی دے دی اور دوسرے نے انکار کر دیا تو پوری علت نہ ہونے کی وجہ سے دعوے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

③ بیع کے منعقد ہونے کے لیے ایجاب و قبول کی پوری علت پایا جانا ضروری ہے، اگر کسی عقد بیع میں ایجاب یا قبول میں سے ایک چیز پائی گئی تو پوری علت نہ پائی جانے کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی۔

③ ابتدائے حکم سے مانع:

علت شرعیہ پائی جائے لیکن حکم شرعی نہ پایا جائے، مثلاً:

① بیع شرطِ خیار (یعنی بیع کے وقت مانع نے خیار کی شرط لگائی کہ تین دن تک مجھے بیع باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار ہوگا) تو خیار شرط کے بعد بیع چیز مشتری کی ملکیت میں نہیں آئے گی۔ حالانکہ ایجاب و قبول کی علت پائی گئی ہے، مگر خیار شرط مانع کی وجہ سے ملک کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

② معذور کے حق میں وقت کا باقی رکھنا، جیسے: تسلسل بول کی بیماری والا یا دائمی نکسیر کی بیماری والا یا مستحاضہ وضو کرنے کے بعد نماز پڑھ سکتے ہیں اگرچہ نماز کے دوران جسم سے نجاست نکلتی رہے جب تک نماز کا وقت باقی ہے ان کا وضو باقی رہے گا جب نماز کا وقت ختم ہو جائے گا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ ان امثلہ میں نقض وضو کی علت (خروج نجاست) موجود ہے لیکن بقائے وقت کے مانع کی وجہ سے حکم شرعی (نقض وضو) مرتب نہ ہوگا۔

④ دوام حکم سے مانع:

حکم پایا جائے لیکن مانع کی وجہ سے اس حکم میں دوام باقی نہ رہے، مثلاً:

① خیار بلوغ یعنی نابالغ کی شادی اس کے ولی نے کر دی، تو بلوغت کے بعد اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے تو خیار بلوغ، دوام نکاح کے حکم کے لیے مانع بن گیا۔

② خیار عتق یعنی لونڈی کا نکاح اس کے مالک نے کر دیا لیکن آزادی کے بعد اسے نکاح

کے فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا خاوند پہلے آزاد نہ ہو۔

③ خیار رویت یعنی مشتری نے بیع چیز دیکھے بغیر بائع کے بیان کردہ وصف پر اعتبار کرتے ہوئے خرید لی تو بیع منعقد ہو گئی مگر دیکھنے کے بعد مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوگا تو خیار رویت بھی بیع کے دوام کے لیے مانع بنتی ہے۔

④ کفو کا نہ ہونا، عاقلہ بالغہ لڑکی نے اپنا نکاح خود کر لیا تو احناف کے نزدیک اس کا نکاح درست ہے بشرطیکہ اس نے کفو میں نکاح کیا ہو اگر کفو میں نکاح نہ کیا ہو تو اس عورت کے اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔

⑤ زخم کا مندمل ہونا یعنی کسی آدمی نے دوسرے کو زخمی کر دیا اور پھر زخم مندمل ہو گیا تو اس کو صرف سزا دی جائے گی، دیت نہیں ہوگی تو زخموں کا مندمل ہونا دوام حکم کے لیے مانع ہے۔

ملاحظہ:

موانع کی چار قسمیں علت شرعیہ کے تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار سے ہیں اور جو حضرات علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل نہیں ان کے نزدیک موانع صرف تین ہوں گے۔

علت شرعیہ میں تخصیص کا معنی یہ ہے کہ علت شرعیہ پائی جائے مگر حکم شرعی نہ پایا جائے۔

احناف میں امام کرنی اور مشائخ عراق کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز ہے جبکہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کے نزدیک علت شرعیہ میں تخصیص کرنا جائز نہیں ان حضرات کے نزدیک تین موانع مندرجہ ذیل ہوں گے۔

۱۔ انعقاد علت سے مانع۔

۲۔ اتمام علت سے مانع۔

۳۔ دوام حکم سے مانع۔

## فصل

## شرعی اصطلاحات

**سوال** فرض اور واجب کی لغوی واصطلاحی تعریف مع حکم تحریر کریں؟  
فرض:

**جواب** فرض کا لغوی معنی اندازہ لگانے کے ہیں۔

اصطلاحاً: ”هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ“ ”جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو۔“

مصنف نے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ذکر کی ہے کہ شرعی فرائض کو فرض اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی شریعت کے مقرر کردہ اندازے ہیں جو کی اور بیشی کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں اور یہ شریعت کا ایسا مقرر کردہ اندازہ ہے جس میں کمی و بیشی کا احتمال نہیں ہے۔

فرض کا حکم:

فرض پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے اور اس پر عقیدہ رکھنا بھی لازم ہوتا ہے اور اگر کوئی بغیر عذر کے ترک کر دے تو فاسق ہوگا اور اگر کوئی انکار کر دے تو کافر ہوگا۔

واجب:

واجب کے دو لغوی معنی استعمال ہوتے ہیں:

سقوط یعنی گرنا اور دوسرا معنی اضطراب یعنی مترد ہونا۔ اگر لغوی معنی سقوط ہو تو شرعی معنی کے ساتھ مناسبت یہ ہوگی کہ واجب حکم بھی بندے پر اس کے اختیار کے بغیر گر جاتا ہے اور بندے کے لیے اس کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

دوسرا معنی ”وجب“ سے مشتق ہے جس کا معنی مضطرب ہونا ہے، اور شرعی معنی کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہوگی کہ شرعی واجب بھی فرض اور نفل کے درمیان مضطرب ہوتا ہے۔

وہ اس طرح کہ واجب عمل کے اعتبار سے فرض کی طرح ہے اور عقیدے کے اعتبار سے نفل کی طرح ہوتا ہے۔

واجب کی شرعی تعریف:

هُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ ”جواہری دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو۔“  
واجب کا حکم:

مصنف فرماتے ہیں کہ واجب عمل کرنے کے اعتبار سے فرض کی طرح ہے اور اعتقاد میں نفل کی طرح ہے۔ ❁

❁ سوال ❁ سنت اور نفل کا لغوی و اصطلاحی معنی مع حکم تحریر کریں؟

❁ جواب ❁ سنت کا لغوی معنی طریقہ اور راستہ کے ہوتے ہیں۔

اصطلاحاً: دین میں وہ پسندیدہ طریقہ جس پر چلا جائے خواہ وہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو یا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے، جیسے: نبی ﷺ نے فرمایا: ((عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ)) ❁  
سنت کی اقسام:

نبی ﷺ کی سنت کو علماء نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ ۱۔ سنن ہدیٰ ۲۔ سنن زوائد۔  
سنن ہدیٰ: وہ کام جو نبی کریم ﷺ یا صحابہ کرام نے بطور عبادت کیے ہوں، جیسے: فرائض کے ساتھ پڑھی جانے والی سنتیں۔

سنن زوائد: وہ کام جو نبی کریم ﷺ یا صحابہ کرام نے بطور عبادت نہ کیے ہو، جیسے آپ ﷺ کا چلنا پھرنا، سونا وغیرہ۔

❁ واجب کی مذکورہ اصطلاحی تعریف صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ جبکہ آئمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب اور فرض میں کوئی فرق نہیں۔ اور ان کے نزدیک فرض کی تعریف یہ ہے۔ ”مَا يُسْتَحْسَنُ فَعَالُهُ وَيَذْمُ تَارِكُهُ“ جس کے کرنے والے کو اچھا سمجھا جائے اور چھوڑنے والے کی مذمت کی جائے۔ اور یہ تعریف احناف کی اصطلاحی فرض اور واجب دونوں کو شامل ہے۔

❁ ترمذی: ۲۶۷۶۔ اس میں خلفاء کے بعد الراشدین المہدیین کے الفاظ ہیں جبکہ من بعدی کے الفاظ نہیں ہیں۔

سنن ہدی کی مزید دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ سنت مؤکدہ ۲۔ سنت غیر مؤکدہ

سنت مؤکدہ: اس عمل کو کہتے ہیں جو عمل آپ ﷺ نے یا صحابہ نے اکثر و بیشتر کیا ہو۔

سنت غیر مؤکدہ: وہ عمل جو کبھی کبھار کیا ہو اور اس کو مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں۔

سنت کا حکم: سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کے احیاء (اپنے عمل کے ساتھ زندہ کرنا) کا

مطالبہ کیا جاتا ہے اور بغیر عذر کے ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا اندیشہ ہے۔ البتہ عذر کی

وجہ سے ترک کر دے تو ملامت کا اندیشہ نہ ہوگا۔

**نفل کا معنی:**

نفل کا لغوی معنی زائد ہے۔ اسی وجہ سے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے، اس لیے کہ

مال غنیمت جہاد کے مقصود سے زائد چیز ہوتی ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں نفل اس کو کہا جاتا ہے جو فرائض اور واجبات سے زائد ہو۔

**نفل کا حکم:**

نفل کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہیں دیا

جائے گا۔

ملاحظہ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نفل اور تطوع ایک دوسرے کی نظیر ہیں یعنی جو حکم نفل کا ہے وہی

حکم تطوع کا ہے۔ صرف لغوی معنی میں فرق ہے اصطلاحاً اور حکماً کوئی فرق نہیں ہے۔

## فصل

## عزیمت و رخصت

❦ سوال ❦ عزیمت کا لغوی اور اصطلاحی معنی تحریر کریں؟

❦ جواب ❦ عزیمت کا لغوی معنی: وہ ارادہ جو پختگی میں اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہو۔ اس لغوی معنی کی وجہ سے مصنف نے اس کے دو حکم بیان کیے ہیں:

① عزیمت، پختہ ارادے کو کہتے ہیں اس لیے احناف کے نزدیک اگر ظہار کرنے والا دوران کفارہ وطی کا عزم کر لے اور وطی کے تمام اسباب مہیا ہو جائیں تو یہ وطی کرنے کی طرح ہی ہوگا۔ اگر وہ کفارہ ظہار روزوں سے ادا کر رہا ہو اور روزوں کے درمیان میں وطی کا عزم کر لے تو اسے نئے سرے سے روزے رکھنا پڑیں گے۔

② چونکہ عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں، اس لیے کسی آدمی نے عربی زبان میں کہا: "أَعَزِمُ عَلَىٰ فَعْلٍ كَذَا" تو یہ قسم اٹھانے والا سمجھا جائے گا اور اُس طرح عمل نہ کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا اور قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

عزیمت کا شرعی معنی: عزیمت ان احکام کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے ابتداءً ہم پر لازم کیے ہیں، جیسے ظہر عصر اور عشاء کی چار رکعات۔ ان احکام کو عزیمت کہتے ہیں کیونکہ یہ احکام اپنے سبب کے پختہ ہونے کی وجہ سے انتہائی پختگی میں ہوتے ہیں۔ اور سبب کی پختگی یہ ہے کہ ان احکام کے امر کی اطاعت ہم پر فرض ہے اور ان کا حکم دینے والا اللہ تعالیٰ ہے جس کی اطاعت ہم پر لازم ہے اور عزیمت کی اقسام فرض اور واجب ہیں ان کا تذکرہ پیچھے گزر چکا ہے۔

❦ سوال ❦ رخصت کی لغوی اور شرعی تعریف مع اقسام تحریر کریں؟

❦ جواب ❦ رخصت کا لغوی معنی آسانی اور سہولت ہے۔ اور شرعی معنی کسی حکم کو مشکل سے آسانی کی طرف اس لیے پھیرنا کہ مکلف بوجہ عذر اس کو ادا نہ کر سکتا تھا جیسے سفر کے عذر کی وجہ سے روزہ چھوڑنا۔



رخصت کی اقسام: رخصت کے اسباب بندوں کے عذر ہیں اور بندوں کے عذر بے شمار ہیں اس اعتبار سے رخصت کی انواع بھی بہت زیادہ ہو جاتی ہیں۔

مصنفؒ نے انجام کار کے اعتبار سے رخصت کی دو قسمیں بیان کی ہیں:

① رخصتِ فعل کے باوجود اس کام کی حرمت باقی ہو، مثلاً: دل کے ایمان پر مطمئن ہونے کی صورت میں زبان سے کلمہ کفر جاری کر دینا۔ یا دل میں عزت و عظمت ہونے کی صورت میں مجبوراً کسی نبی کو سب و شتم کر دینا یا کسی مسلمان کا مال ضائع کرنا یا کسی نفس کو ظلماً قتل کرنا وغیرہ۔

حکم: اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ جان بچانے کے لیے یہ کام کر گزرے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں مجرم نہ ہوگا، البتہ اگر وہ ایسا کام نہ کرے اور اس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا جائے تو اللہ کے ہاں بہت بڑے اجر و ثواب کا مستحق ہوگا، جیسے حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے زبان سے کلمہ کفر جاری نہ کیا اور اپنے آپ کو سولی پر لٹکا کر شہید کر دیا اور نبی کریم ﷺ نے سید الشہداء کا خطاب دیا۔

② رخصتِ فعل کے ساتھ، فعل کی صفت بھی بدل جائے یعنی وہ فعل اصل میں حرام تھا لیکن مجبوراً آدمی کے عذر کی وجہ سے اس کے حق میں مباح ہو گیا ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ﴾

یعنی مجبوراً آدمی جان بچانے کے لیے مردار، خون، خنزیر یا غیر اللہ کی چیز استعمال کر سکتا ہے۔ حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مجبور آدمی مردار وغیرہ کھانے سے رک گیا اور بھوک کی وجہ سے مر گیا یا قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ اس نے اپنے آپ کو مباح چیز سے بچایا ہے۔ لیکن یہ گناہ اس صورت میں ہوگا جب اس کو اباحت کا علم ہو اگر اسے حرام چیز کے مباح ہونے کا علم نہ ہو اور پھر اسے قتل کر دیا جائے تو مجرم نہ ہوگا۔ (ان شاء اللہ العزیز)

## فصل

## بغیر دلیل کے استدلال

❦ **سوال** بغیر دلیل کے استدلال سے کیا مراد ہے؟ مثالوں سے واضح کریں۔

❦ **جواب** علت کے نہ پائے جانے سے، حکم کے نہ پائے جانے پر استدلال کرنا بغیر دلیل کے استدلال کہلاتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم اس لیے نہیں پایا گیا کہ اس کی علت نہیں پائی گئی، مثلاً:

① شوافع میں سے کوئی یہ استدلال کرے کہ قے ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ یہ سبیلین سے خروج نہیں۔ جو سبیلین سے خروج نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہوتا، تو احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں یہ بغیر دلیل کے استدلال ہے۔ اس لیے کہ نقض وضو کی علت صرف سبیلین سے نجاست کا خروج نہیں، بلکہ مطلق جسم سے نجاست کا خروج ہے۔ ❦

② شوافع کے ہاں صرف ولادت والے رشتے کی وجہ سے آزادی ہوتی ہے، جیسے بیٹا اپنے غلام باپ کو خرید لے تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن اگر بھائی اپنے غلام بھائی کو خرید لے تو شوافع کے نزدیک آزاد نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں ولادت کا رشتہ نہیں ہے۔ احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ استدلال بلا دلیل ہے کیونکہ آزادی کی علت صرف ولادت کا رشتہ نہیں بلکہ قرابت محرمہ کا رشتہ ہے۔ اسی طرح بہن بھائی، خالہ، پھوپھی کے درمیان بھی قرابت محرمہ کا رشتہ ہے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا: "مَنْ مَلَكَ ذَارِجِمَ مَحْرَمٍ عُنِقَ عَلَيْهِ" ❦

❦ قے کے ناقض وضو کے بارے میں امام شافعی کی بات رائج ہے کیونکہ جن روایات میں قے کے بعد وضو کا حکم ہے وہ ضعیف ہیں۔ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ((أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَاءَ قَتَوْضًا)) (جامع الترمذی: ۸۷) میں آپ ﷺ کے فعل کا ذکر ہے اور مجرد فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، جیسے اہل اصول نے اس کی وضاحت کی ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہ اور الباہی کے نزدیک بھی قے کے بعد وضو کرنا مستحب ہے، واجب نہیں۔ (مجموع الفتاویٰ، ۲/ ۲۳۴ تمام المنۃ، ص: ۱۱۱)۔

❦ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کا موقف رائج ہے کیونکہ وہ حدیث کے عموم کے مطابق ہے۔

③ امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ نابالغ بچے کے ساتھ شریک ہو کر کسی بالغ آدمی نے کسی کو قتل کر دیا، تو بچے سے قصاص تو ساقط ہے تو کیا بالغ پر قصاص آئے گا یا نہیں؟ تو امام محمدؒ نے جواب دیا کہ بالغ شریک پر بھی قصاص نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بچہ مرفوع القلم ہے۔ جب اس سے قصاص ساقط ہو گیا تو بالغ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا، اس پر سائل نے کہا: جب باپ کسی دوسرے شریک سے مل کر اپنے بیٹے کو عداۃ قتل کر دے تو شریک قاتل پر قصاص واجب ہونا چاہیے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے۔

سائل کا یہ کہنا کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے، تو شریک قاتل پر قصاص نہیں آئے گا یہ استدلال بلا دلیل ہے۔ اس لیے کہ سقوط قصاص کی علت صرف مرفوع القلم ہونا نہیں ہے بلکہ ملک و شبہ بھی سقوط قصاص کی علت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں: عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی کہے: فلاں آدمی نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، تو یہ دلیل درست نہ ہوگی۔ کیونکہ مرنے کی علت صرف چھت سے گرنا ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی علتیں ہیں البتہ اگر کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں عدم علت سے، عدم حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے، مثلاً:

① کسی نے حاملہ لونڈی غصب کی اور عاصب کے ہاں لونڈی نے بچہ جنم دیا، پھر لونڈی اور بچہ عاصب کے ہاں ہلاک ہو گئے تو عاصب سے صرف لونڈی کا (ضمان) لیا جائے گا، بچے کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ ضمان کی علت صرف غصب ہے۔ اور بچے کے عدم غصب کی وجہ سے، عدم ضمان کا حکم جاری ہوگا۔

② قتل کے بارہ میں دو گواہوں نے قتل عمد کی گواہی دی اور قاضی نے گواہی کی بنا پر قاتل سے قصاص لیا۔ اور بعد میں گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو جھوٹے گواہوں میں سے کسی سے قصاص نہ لیا جائے گا۔ اس لیے کہ قتل کے قصاص کی علت، صرف قتل میں منحصر ہے۔ گواہوں نے صرف جھوٹی گواہی دی ہے۔ قتل نہیں کیا جب انہوں نے قتل نہیں کیا تو ان سے قصاص بھی نہیں لیا جائے گا۔

**سوال** استصحاب حال سے کیا مراد ہے، کیا اس سے دلیل اخذ کی جاسکتی ہے؟

**جواب** کسی چیز کافی الحال حکم ثابت کرنے کے لیے اس بات کو دلیل بنانا کہ زمانہ ماضی میں بھی وہ ثابت تھی، تو اب بھی ثابت ہوگی۔ کیونکہ اس حکم کی نفی کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی اسے استصحاب حال کہتے ہیں۔

مصنفؒ کے نزدیک استصحاب حال سے دلیل پکڑنا، استدلال بلا دلیل ہوگا۔ کیونکہ کسی چیز کا زمانہ ماضی میں موجود ہونا، زمانہ حال میں باقی رہنے کو مستلزم نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں استصحاب حال دفع یا دفاع کی صلاحیت تو رکھتا ہے، لیکن الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا، یعنی استصحاب حال دافعہ ہے، حجت ملزمہ نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بھی ہے اور حجت ملزمہ بھی۔ امام شافعیؒ دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ شریعت نے کئی جگہ استصحاب حال کو دلیل بنایا ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور دلیل موجود نہیں، مثلاً: ایک آدمی نے وضو کیا جب تک نقض وضو کی دلیل نہ پائی جائے گی تو وہ با وضو سمجھا جائے گا۔ اسی طرح ایک آدمی نے نکاح کیا، جب تک نقض نکاح پر کوئی دلیل نہ پائی جائے گی تو اس کا نکاح باقی ہے۔

احناف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں استصحاب حال کو دلیل نہیں بنایا گیا، بلکہ شریعت نے ان حکموں کو متمد رکھا ہے یعنی ان کے نقض کے ظاہر نہ ہونے تک وہ اپنی حالت پر برقرار رہیں گے چونکہ احناف کے نزدیک استصحاب حال حجت دافعہ بنتا ہے۔ اور حجت ملزمہ نہیں بنتا اس اصول پر انہوں نے کہا ہے:

① مجہول النسب آدمی پر کسی نے مملوک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس کے اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کی ملکیت اس پر ثابت نہ ہوگی۔ لیکن اگر مدعی نے اس مجہول النسب آدمی پر کوئی جنایت کی، جیسے اس کا ہاتھ وغیرہ کاٹ دیا تو مدعی پر آزاد آدمی کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ غلام کی دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا اس پر زیادہ مال واجب کرنا ہے اور استصحاب حال الزام کی دلیل نہیں بنتا۔

② اسی طرح کسی عورت کو حیض آنے کی معروف عادت، ہے، مثلاً: ہر ماہ سات دن حیض

آتا ہے مگر ایک بار اس کو عادت کے خلاف تیرہ دن خون آ یا تو ان میں پہلے سات دن معروف حیض کے ہوں گے اور آخری تین دن استحاضہ کے ہوں گے اور سات سے دس دن کے درمیان والے تین دن دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ اگر ماقبل کے ساتھ ملائیں تو یہ حیض کا خون ہونا چاہیے اور اگر مابعد کے ساتھ ملائیں تو استحاضہ کا ہونا چاہیے۔ اگر ان تین دنوں کو حیض کا خون قرار دیں اور کہیں کہ اس عورت کی عادت بدل گئی ہے، پہلے اس کو سات دن حیض آتا تھا اب دس دن آیا ہے تو یہ عمل بلا دلیل ہوگا۔ اس لیے ان تین دنوں کو استحاضہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔

③ ایک لڑکی مستحاضہ ہو کر بالغ ہوئی اور ابتدا ہی میں اس کو تین دن خون آیا، تو دس دن حیض اور باقی دس دن استحاضہ کے ہوں گے کیونکہ پہلے تین دنوں کا خون یقیناً حیض کا خون ہے کیونکہ حیض کی اصل مدت تین دن ہے اور دس سے زائد خون استحاضہ کا ہوگا۔ کیونکہ حیض دس دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور باقی سات دن کے بارہ میں دو احتمال ہیں، اگر ہم تین دن کے خون کو حیض قرار دے کر حیض کے منقطع ہونے کا حکم لگائیں اور یہ کہیں کہ حیض کا خون ختم ہو گیا ہے، تو یہ حکم بلا دلیل ہوگا۔ اگر ان سات دنوں کو حیض قرار دیں تو یہ حکم بلا دلیل نہیں ہوگا بلکہ اس کے لیے الگ مستقل دلیل پائی گئی ہے اور وہ ہے: "أَقْلُ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالشَّيْبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِالْيَهَاءِ وَآكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ وَلِالْيَهَاءِ"

④ مصنفؒ نے استصحاب حال کے حجت دافعہ ہونے اور حجت ملزمہ نہ ہونے کی دلیل مسئلہ مفقود بھی بیان کی ہے کہ گم شدہ آدمی اپنی جائیداد کے حق میں زندہ تصور کیا جائے گا اور دوسروں کے مال کے حق میں فوت شدہ تصور کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے اگر مفقود کے ورثاء اس کی وراثت کی تقسیم کا دعویٰ کریں تو قاضی استصحاب حال کو دلیل بنا کر ان کے دعوے کو رد کر دے گا کہ وہ زمانہ ماضی میں زندہ تھا اور اب بھی زندہ ہے۔ اور زندہ آدمی کا مال تقسیم نہیں ہوتا۔ اور استصحاب حال کی دلیل سے کسی کے دعویٰ کو رد کیا جاسکتا ہے۔ البتہ دوسروں کے مال میں مفقود کو مردہ تصور کیا جائے گا کیونکہ استصحاب حال کو دلیل بنا کر اس کے حق کو ثابت کریں تو اس کو حجت ملزمہ بنانا پڑے گا جبکہ استصحاب حال حجت ملزمہ نہیں بنتا۔

سوال: جب بغیر دلیل کے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ نے عمر میں خنس نہیں

سمجھا اور دلیل یہ دی لَا اَنْ اَلَا تَرَ لَمْ يَرِدْ بِہِ تو اس کو انہوں نے عدم دلیل سے استدلال کیوں کیا؟

**جواب** احتلاف امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے عدم دلیل سے عدم حکم پر استدلال نہیں کیا بلکہ عنبر میں خنس کے قائل نہ ہونے کا عذر بیان کیا ہے کہ میں قیاس کی دلیل سے عنبر میں خنس کے وجوب نہ ہونے کا قائل اس وجہ سے ہوا کہ وجوب خنس پر کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی۔ اگر کوئی حدیث وارد ہوتی تو میں قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو اختیار کر لیتا۔ اور خلاف قیاس عنبر میں خنس واجب ہونے کا قائل ہو جاتا لیکن جب کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی تو میں نے قیاس کو دلیل بنا لیا۔ اور قیاس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ عنبر میں خنس واجب نہ ہو، کیونکہ خنس تو مال غنیمت میں ہوتا ہے۔ جبکہ عنبر مال غنیمت نہیں ہے اور اس میں خنس واجب نہیں ہونا چاہیے۔

مصنفؒ نے اس مسئلہ میں قیاس کو دلیل بنانے کے استشہاد کے طور پر امام محمدؒ کی روایت کا حوالہ دیا ہے۔ کہ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے سوال کیا کہ عنبر میں خنس کیوں واجب نہیں، تو امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ عنبر مچھلی کی طرح ہے جب مچھلی میں خنس نہیں، تو عنبر میں بھی خنس نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے پھر سوال کیا، کہ مچھلی میں خنس کیوں نہیں تو امام ابوحنیفہؒ نے جواب دیا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے۔ پانی میں خنس نہیں تو مچھلی میں بھی خنس نہ ہوگا۔ تو امام ابوحنیفہؒ نے اس جواب میں خنس واجب نہ ہونے کی دلیل قیاس کو بنایا ہے۔

”لَا اَنْ اَلَا تَرَ لَمْ يَرِدْ بِہِ“ کی بات امام ابوحنیفہؒ نے بطور دلیل کے ذکر نہیں فرمائی بلکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دلیل بنانے کے عذر کے طور پر بیان کیا ہے۔





# تَفْهِيمُ أُصُولِ الشَّاشِي